المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 26



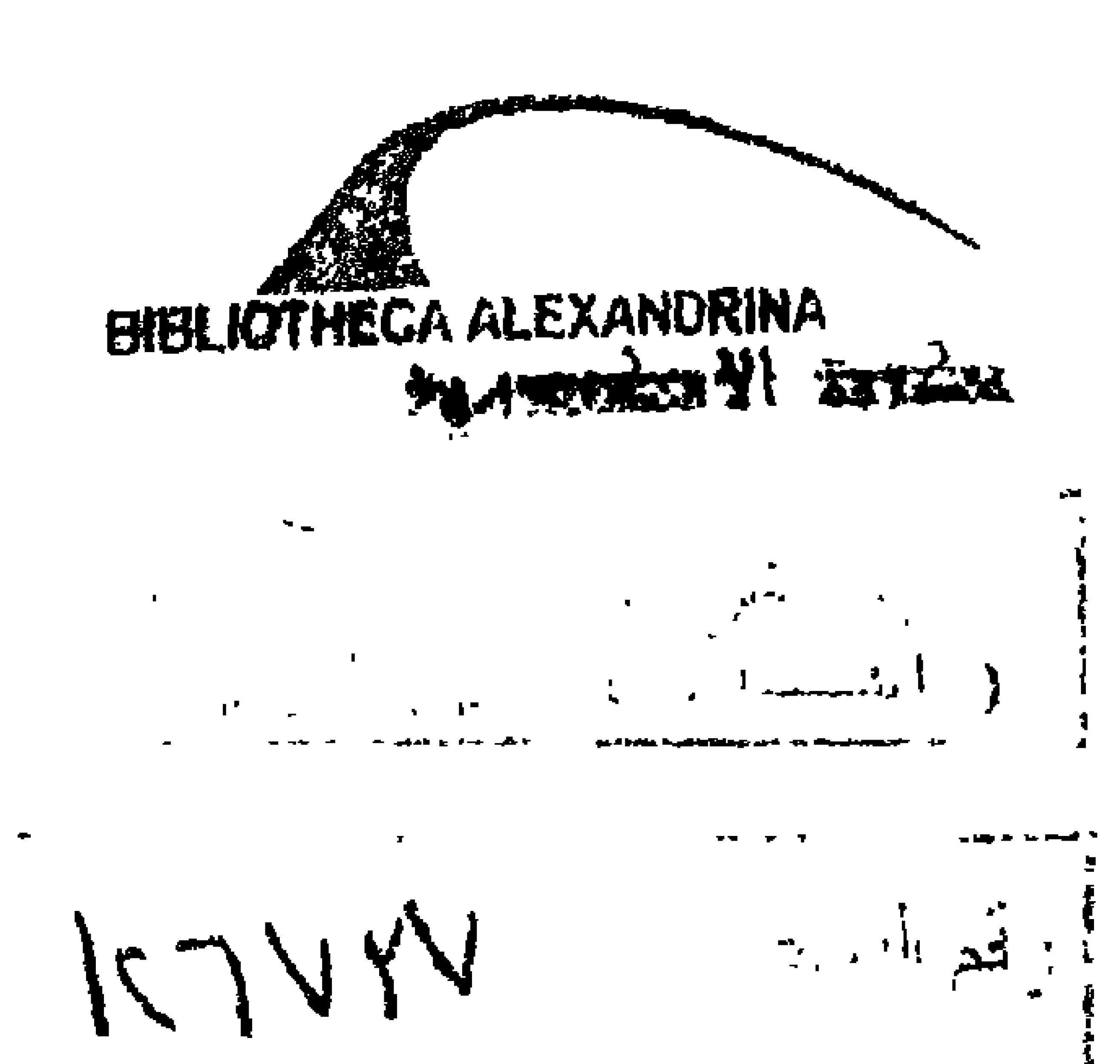
دراسات فلسفية

أعمال مهداة إلى الأستاذ الطاهر وعزيز

D

هدية من الجمعية
المغربية لأصدقاء
مكتبة الإسكندرية

102
D597a



دراسات فلسفية



هدية من الجمعية
المغربية لأصدقاء
مكتبة الإسكندرية

دراسات فلسفية

أعمال مهداة إلى الأستاذ الطاهر وعزيز

1993

الكتاب : دراسات فلسفية أعمال مهداة إلى الأستاذ الطاهر وعزيز (ندوة)
منشورات : كلية الآداب بالرباط
الخطوط : محمد المعلمين
الحقوق : محفوظة لكلية الآداب بالرباط بمقتضى ظهير 1970/07/29
الطبع : الهلال العربية للطباعة والنشر
رقم الإيداع القانوني : 1993/716
رقم التسلسل الدولي : 0377 – 1113
ردمك : 2 – 04 – 825 – 9981

المحتويات

تقديم

أشرفت شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس على إعداد هذا الكتاب الجماعي التكريمي لأحد أساتذتها الذين يرجع إليهم الفضل الكبير في إرساء دعائمها كشعبة وترسيخ أعرافهاالعلمية الرفيعة ؛ مما أعطاها المكانة التي هي عليها الآن : إنه الأستاذ الطاهر وعزيز.

لقد كرس هذا الرجل كل أوقاته وجهوده للعلم مفضلا أحيانا العمل في الظل وفي صمت. فما أكره لديه ضوضاء الادعاء والتبجح ! وما أحب لديه صمت العقلاء وشغل النحلة!

تريد الشعبة بعملها هذا أن تكرم في الرجل تفانيه المثالي المعروف في خدمة زملائه، والذي أصبح مضرب الأمثال.

تريد كذلك أن تحيي فيه تواضعه العلمي وغيرته على القيم الرفيعة، قيم العلم والتسامح والحوار. لم يغره تيار الحياة والمنافع البراقة، ففضل العلم على المغريات المادية، فضل العلم على أي شيء آخر. لم ينجرف مع من انجرف، في وقت كان الحذر من الانجراف في تيار المغريات البراقة يعد بلادة، بل فضل صفة العالم على كل صفة.

تريد الشعبة، بصنيعها هذا، أن تحيي كذلك في الأستاذ الطاهر وعزيز روحه العالية ونزاهته وخصاله الحميدة وتواضعه وإخلاصه في العمل ونكرانه لذاته في سبيل أن تترسخ أخلاق العلماء وتتكرس القيم الجامعية العالية.

فإليه تهدي الشعبة هذه الأبحاث والمقالات التي تفضل الزملاء، مشكورين، فوافوها بها، استجابة لنداء الزمالة والاعتراف بالجميل.

سالم يفوت

دور العلم والتكنولوجيا في تجديد المجتمع العربي

سالم يفوت
كلية الآداب ــ الرباط

مدخل

أنطلق في تناولي لهذا الموضوع من حقيقة سبق التأكيد عليها أكثر من مرة، وهي أن تركيز الكلام على دور العلم والتكنلوجيا في تجديد المجتمع العربي وتغييره، فيه نوع من التضييق لمشكلي التجديد والتغيير واختزال لدائرة الحوار حولهما اختزالا يوهمنا أن حجم المشكل وتنوع مستوياته يمكن ردهما إلى مسألة العلم والمهارات، والمعارف والخبرات ونظم العمل والخدمات العلمية، وتقليصهما فيها دونما حاجة إلى التساؤل عن الشروط المساعدة على توفير المناخ المناسب والملائم كي يتحقق العطاء العلمي.

أنطلق كذلك من حقيقة ثانية، تتمثل في الغياب شبه الكلي للرؤية المتكاملة والشاملة للعلم في المجتمع العربي المعاصر، والمنبثقة عن تناوله من زواياه المختلفة : كالإبستملوجيا وسوسيولوجية العلم وتاريخه واقتصادياته وشروط الإبداع العلمي، من منظور محلي يستنطق واقع العلم والتكنلوجيا في الوطن العربي ويشخص أسباب تعثر الإبداع العلمي والتقني فيه.

أنطلق ثالثا وأخيرا من أن مساهمتي المتواضعة هذه لن تعوض، بحال، هذا النقص : لأن ذلك يقتضي تضافر جهود الباحثين في الميادين الآنف ذكرها، وفي غيرها، وطرح أسئلة جريئة، أسئلة للمستقبل، وللحاضر بطبيعة الحال. خصوصا

وأن تنمية منظومة العلوم والتكنولوجيا العربية ودمجها العضوي بالمجتمع العربي، يشكلان جزءا رئيسا من المشروع الحضاري المتكامل لهذا المجتمع، ومهمة تاريخية لابد له أن يعمل باصرار وأناة على إنجازها. كما أن بلوغ الإنسان العربي طور الثروة العلمية التكنلوجية يستلزم توفر شروط، هي شروط تهيئته للعطاء العلمي، وتوفر سياسات تكنلوجية أو ثقافية ديمقراطية إبداعية، ترعى الإنسان باعتباره أكبر رأسمال وغاية في ذاته تتعهد ملكاته وطاقاته وقدراته في الخلق والإبداع، كما تحقق تطلعه إلى حياة حرة.

إن دور العلوم في النهوض بالمجتمع لايقل أهمية عن دور المجتمع في تطوير العلوم والتقنيات. وهذا الترابط الجدلي يعطي فكرة واضحة عن أهمية العلوم والتكنلوجيا في تغيير المجتمع بصفة مباشرة أو غير مباشرة.

ومن هذه الزاوية نستطيع القول : إننا مسؤولون عن القسط الأوفر من أسباب انحباسنا العلمي، وملزمون بالبحث فينا عن العوائق والعقبات التي تحول دون إبداع العلم والتكنلوجيا ؛ ولايعني الإبداع، هنا، بالضرورة، إنتاجهما، بل استثمارهما واستغلالهما ارتباطا بحاجة ذاتية وبرغبة في التغيير الفعلي للمجتمع، وفي تلاؤم مع ظروفنا الموضوعية، ووفق نمو تاريخي نملك نحن زمام التحكم في عجلته. فتغدو العلاقة بيننا وبين العلم والتكنلوجيا، علاقة تناغم وانسجام، لاعلاقة تنافر وتنابذ، فلا يبدوان شيئا غريبا زرع في جسد غريب.

إلا أن كل ذلك يظل مرهونا **بالعقلنة** : عقلنة علاقتنا بالعلم والتكنلوجيا بإعادة إنتاجهما وفق ظروف التنمية، فلا تصير علاقتنا بهما علاقة مستهلك بمستهلك، أي علاقة تقمع العملية الحضارية في إعادة إنتاج عوامل التنمية التاريخية المتفاعلة مع ظروف المجتمع النامي وتطلعاته الخاصة به، وعقلنة الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بتحويل المجتمع إلى مجتمع مدني ومنح الثقافة فرصة المساهمة في بلورة مشروع نهضة جديدة يخلص الذهن العربي من رواسب عصر الانحطاط.

لنتساءل أولا عن العوائق والعقبات التي فينا والتي تحول دون إبداع العلم والتكنلوجيا إبداعا عضويا.

عوائق إبداع العلم والتكنلوجيا

يستخدم مفهوم العائق، أو العقبة هنا، في معناه الابستملوجي البشلاري (نسبة إلى غاسطون بشلار)، ونبغي من وراء استخدامه الكشف عن الموانع التي تعوق السياسات العملية من أن تحقق أهدافها المرسومة والمأمولة، والمعوقات التي تمنع الخطابات حول التقنية من أن تسير في اتجاه الفهم الصحيح لها.

من بين تلك العوائق الاعتقاد في **غربية العلم**، من حيث هو اعتقاد إيديلوجي أفرزته ايديلوجية القرن التاسع عشر، تحول على صعيد التصور الى قناعة ترسخت في العقول، عقول المثقفين العرب أنفسهم وكذا عقول الساسة وأصحاب القرار لدينا، واكتسحت مساحة رحبة فيها. وقد سبق لأحد كبار الدارسين العرب المختصين في تاريخ العلوم أن حصر مظاهر ذلك الاعتقاد في نقاط ثلاث هي التالية :

1 – أن العلم غربي المنشإ وغربي الارتقاء. وتعني كلمة «الغرب» هنا، غرب أوربا (أمريكا) جغرافيا، والحضارة اليونانية والهيلينستية ثم الرومانية واللاتينية، ثم ما تفرع عن اللاتينية تاريخيا.

2 – أن الثورة العلمية الأولى، تمت في عصر النهضة، بعد فترة سادها الظلام، وأن هذه الثورة ظهرت مع «كوبرنيك» في الفلك، ومع «غاليليو» في الميكانيكا، ومع «فييت» «Viet» ثم «ديكارت» في الرياضيات، «وهارفي» في علم الحياة. مع هؤلاء ظهر المنهج التجريبي وسيلة للبرهان. جاء على لسان أحدهم : «كاد العلم كله إبان القرون الوسطى – في شرق الدنيا وغربها على السواء – ينحصر في استخراج النتائج من نصوص يضعونها بين أيديهم، ثم يعملون فيها مشارط التحليل ؛ وقد يكون النص وحيا أوحي به، أو تراثا قديما هبط إليهم من السلف، لكن الطريقة واحدة في كلتا الحالتين ؛ أما وقد أراد الناس أن يلفتوا وجوههم لفتة جديدة، يطالعون بها الكون الفسيح بأفلاكه... كان لابد من طريق جديد يسلكه الباحثون ليكشفوا الحجب عن سر «الطبيعة»... كان المنهج العلمي الجديد ذا وجهين تولى كلا منهما رجل، أما أحد الرجلين فهو ديكارت وأما ثانيهما فهو بيكون»[1].

يندرج هذا النص ضمن تقليد سائد وطاغ على مؤرخي العلم والفلسفة،

---

(1) زكي نجيب محمود : **تجديد الفكر العربي**، بيروت 1987، ص. 24 – 25.

يذهب إلى أن العصر الوسيط كان عصر جمود وظلام، كان المفكرون فيه يتلقون دون ابتكار أونقد. غير أن الدراسات الجديدة حول العصر الوسيط تؤكد العكس. لقد كان العصر الوسيط ساخنا من الناحية الفكرية، وإن كانت القوة المهيمنة فيه هي الكنيسة، يتجلى ذلك في كون مفكريه، لم يقفوا موقفا سلبيا من العلم القديم الأرسطي وغيره، بل أدخلوا عليه تنقيحات ساعد تراكمها على ظهور العلم الحديث[2]. بهذا المعنى يمكن الكلام عن أصول وسيطية لكوبرنيكوس وديكارت وغاليليو ونيوتن، أي للعلم والفلسفة الحديثين، وهي أصول لاتينية وعربية بطبيعة الحال.

3 — دور المجهود العربي في تاريخ العلم جزئي وهامشي ؛ ذلك أن قيمته تنحصر، أساساً، في نقل النصوص اليونانية والحفاظ عليها في ترجمتها العربية وحدها، مما يعني أن ذلك الدور كان دور حماية العلم اليوناني من الضياع و تتميمه، أحيانا، نظرية ومنهجا. هذا فضلا عن أن معظم ما قدمه العلماء غير الأوربيين، كعلماء الصين القديمة، ومصر الفرعونية، وبابل، وعلماء العرب... من مآثر، لم يؤثر قط في تاريخ العلم الذي يظل، بالنسبة لهذا الاعتقاد، امتدادا «للمعجزة اليونانية»[3].

ينعكس هذا الاعتقاد الإيديلوجي، المستند إلى نزعة مركزية أوربية، على تعاملنا مع العلم والتكنلوجيا، وعلى تصورنا لسبل التنمية والخروج من مأزق التخلف، متخذا مظاهر أبرزها، على الأقل بالنسبة لموضوعنا، وهم استجلاب التقدم العلمي واستيراد التقنية والنظر إلى التنمية على أنها جملة من الخصائص الاقتصادية والاجتماعية المنقولة عن الدول المتقدمة.

ويلتقي في هذا الوهم، التقنويُّ والسلفيُّ على السواء. فإذا كان الأول يجزم بأن ملء الفجوة التكنلوجية ليس من سبيل إليه إلا استيراد العلم والتقنية ووسائل التصنيع والاقتداء بالنموذج القائم هناك في العالم المتقدم، فإن الثاني يرى في هذه المناداة دعوة إلى التغريب وإلى التقليد الأعمى لنموذج غريب، ثمن استيراده التضحية بالقيم

---

(2) Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1982 ; E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1948.

سالم يفوت، **العلم والفلسفة في العصر الكلاسيكي**، بيروت 1990، ص. 20 — 28.

(3) رشدي راشد، «تاريخ العلم والعطاء العلمي في الوطن العربي»، **ندوة تهيئة الإنسان العربي للعطاء العلمي**، مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، 1985، ص. 150 — 151.

والمعايير الأصيلة والتنكر للذات وللماضي المشرق. وغالبا ما يرتمي الخطاب السلفي في تاريخ العلم العربي ومناهج البحث العلمي عند المسلمين في تقريظية وتمجيدية تذهب أحيانا إلى حد الجزم بموافقة الاختراعات والنظريات العلمية العصرية لما قال به العلماء المسلمون في العصر الذهبي.

إن إرجاع اكتشافات متأخرة إلى العلماء العرب وعزوها إليهم ورد كل إنجازات العلم الكلاسيكي إلى السابقين العرب، موقف لايقل خطورة عن الموقف التقنوي، لأنه يلغي التاريخ من الحساب، ويجعل العلم فاقدا لكل بعد تاريخي، ولا يولي عناية لتحليل البنية المعرفية للمفاهيم المؤرخ لها بنفس الكيفية التي لا يولي بها التقنوي أهمية إلى كون التنمية عملية إرادية واعية نابعة من صميم المجتمع وحاجاته، تحرك قواه الذاتية كافة وتعبىء قدراته الإبداعية بحافز من توجه سياسي أخلاقي حضاري يستند إلى معرفة معمقة ومتعددة الجوانب لواقع المجتمع وحاجات العصر واستجابة إلى طموحات المجتمع وأمانيه وإمكاناته المتاحة والكامنة[4].

ما يهمله الموقفان معا، هو عضوية العلم وكذا التكنلوجيا ونعني بذلك أنهما مشروع تاريخي بالمعنيين : الإبستملوجي والسوسيولوجي.

بالمعنى الأول : يقود الاجتثاث الفعلي لتاريخ العلم العربي من سياقه العام، وهو تاريخ العلم، إلى اعتباره إما خزانا لكل الحقائق التي يعيش عليها العلم، وواهب تقدمه وإحالته إلى متحف للعاديات الثمينة التي لم يعمل التاريخ اللاحق إلا على صقلها وتقليدها أو محاكاتها، مثلما يروج لذلك الخطاب السلفي، أو ركاما من الشروح والتعليقات والأعمال السطحية التي لا تحيد عن دائرة ما خلفته الجهود العلمية اليونانية التي هي، في نظر العديد من مؤرخي العلم، الصانع المباشر للنهضة العلمية الحديثة. ويؤدي ذلك إلى تنحية العلم العربي عن تاريخ العلوم واعتباره جزءا من التراث العربي والإسلامي في العصر الوسيط مثلما عودتنا على ذلك المواقف الاستشراقية أو التي تسير في ركابها كالمواقف التقنوية أو العلموية[5].

(4) **استراتيجية تطوير العلوم والثقافة في الوطن العربي**، التقرير العام، مركز دراسات الوحدة العربية والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بيروت، 1989، ص. 49.

(5) انظر، مثلا : سلامة موسى، **تربية سلامة موسى**، القاهرة، 1947، ص ص. 267 – 342.
زكي نجيب محمود، **نحو فلسفة علمية**،القاهرة، 1957 ؛ **تجديد الفكر العربي**، بيروت، 1987، ص ص. 61 – 81...

بل حتى الذين يكتبون عن «التراث» من زاوية قراءته أو إعادة قراءته أو بوصفه عامل تأهيل للنهضة والتجديد، يسقطون في مواقف تقصي من التراث جانب العلم، أي ما هو أشد ارتباطا والتصاقا بالتاريخ الثقافي العالمي، فلا يرد له ذكر، بينما يحتل الفقه والفلسفة والكلام والشعر وغيرها مكان الصدارة. «فهذا التراث لم يبق منه، في زعمهم، إلا التراث الديني خاصة، والأدبي عامة، أما التجديد فما هو إلا الرجوع إلى منابع هذا التراث الديني والأدبي لإحياء الحاضر لدى فئة ...أو التوفيق – أو بالأحرى التلفيق – بين هذا التراث وما تيسر اقتناصه من فلسفات وإيديلوجيات...»[6].

جاء على لسان أحدهم :«من مشكلاتنا الكبرى (...) مشكلة الدخول في عصر العلم والصناعة ؛لقد بدأ العالم كله عصرا جديدا أصبحت المعرفة فيه من جنس يختلف تماما عما كان يسميه آباؤنا «معرفة» اختلاف الأبيض عن الأسود ؛ وسأخصص فصلا (...) لشرح الانتقال الانقلابي العميق الذي انتقل به الإنسان المعاصر في البلاد علما وتقنية وصناعة – من عهود طويلة كانت «معرفته» خلالها كلاما في كلام (...) إلى عصره هذا الذي أصبحت فيه «المعرفة» التي تستحق هذه التسمية أجهزة بالغة الدقة[7].

وحينما يتطلب الموقف من المهتمين بالتراث وقراءته التعريج على العلم العربي، فإن ما يطلقونه من أحكام لا يكاد يحيد عن الأحكام الاستشراقية المألوفة التي ترى أن العلم العربي كان عنصرا غريبا في جسد الثقافة العربية، فظل فيها وكأنه فضلة زائدة، لم يخلق له صدى داخلها فتتجدد بمناسبته وتعيد النظر في ذاتها وتطرح الأسئلة القلقة التي هي مقدمة لازمة لكل تجديد.

وهي أحكام تنطلق من أن الدور المحرك للحياة الثقافية في التاريخ العربي الإسلامي لم يكن للعلم كما كان الشأن في أوربا، حيث أن الفصل بين الدولة والكنيسة جعل العلم يخاصم الكنيسة ويصبح طرفا في الصراع مما ساعد على تقدم الفكر الأوربي، خصوصا وأن الثورات الحاسمة داخله كانت ثورات علمية «لعبت دورا في مراجعة المفاهيم وتجديد الرؤى، وبالتالي في إعادة بنية العقل وتنشيط فعالياته

---

(6) رشدي راشد، **نفس المرجع**، ص. 158.

(7) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص. 80.

بصورة مستمرة. أما في الإسلام حيث لا كنيسة، فلم يكن العلم خصما مباشرا، وبالتالي لم يكن طرفا في الصراع. إن الصراع كان يجري بين الإسلام/الدولة، والإسلام/المعارضة، فكان صراعاً يكتسي صورة ممارسة السياسة في الدين والدين في السياسة. أما العلم، علم الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم، فكان يقع خارج حلبة الصراع ؛ ولذلك لم يكن له أي دور يذكر في المعارك الفكرية والإيديلوجية، وبالتالي فهو لم يساهم في تغذية العقل العربي و لا في تجديد قوالبه وفحص قبلياته، فبقي الزمان الثقافي العربي هو هو ممتدا على بساط واحد من نهاية عصر التدوين...إلى أيامنا هذه»[8].

تستعيد هذه المواقف رأيا سبق للمستشرق الفرنسي المعاصر «روجي أرنالديز» R.Arnaldez أن عبر عنه في مقاله الشهير «كيف جمد الفكر الفلسفي العربي الإسلامي»[9] والذي يعد بحق نموذجا للآراء الاستشراقية، أو التي تسير في ركابها، في العلم العربي. وهو مقال ينطلق من أن مشكل العلاقة بين العلم والفلسفة لم يطرح لدى العرب والمسلمين، لأن الإرث الثقافي، الفلسفي والعلمي، الذي ازدهر لديهم، وافد من اليونان، ولم ينشأ على يديهم ؛لذا لم يعانوا مشاكله معاناة حقيقية ؛فظلوا ينظرون إلى العلوم كصناعات، لا كمعارف. ذلك أن السؤال الفلسفي لم يعرف، حسب «أرنالديز» وكذا «لوي ما سينيون»L.Massignon، طريقه إلى الحضارة العربية الإسلامية، لأنها حضارة «تكبت» السؤال ؛ وفي الأوقات التي تعرف فيها انفتاحا ما على العلوم والفلسفات الأجنبية، فإنها تجردها من بطانتها الفلسفية وتتعامل معها كمفاهيم للتوظيف فحسب، لأنها حضارة لا تتعامل مع الأنساق والنظريات الفلسفية، بل مع المفاهيم بعزلها عن أنساقها الأصلية. وإذا كان العلم والفلسفة قد ارتبطا في الحضارة اليونانية والغربية فيما بينهما ارتباطاً وثيقا وعاشا في وئام وانسجام، فإنهما في الحضارة العربية – الإسلامية، عاشا في طلاق بائن. ذلك أن الطابع «الضيق» و«المغلق» لتفكير أهل تلك الحضارة أوقعهم فريسة

---

(8) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**،الدار البيضاء، 1989، ص. 48 ؛ وكذا خاتمة كتاب **تكوين العقل العربي**.

(9) **R. Arnaldez : «Comment s'est ankylosée la pensée philosophique dans l'Islam ?», in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (1956), Paris, 1977, pp. 247 - 259.**

الاعتقاد أن العلوم يجب أن توجه من قبل الفلسفة توجيها يجعل هذه الأخيرة تتحكم في العلم دون أن تستفيد هي منه[10].

هذا التبرير لما يسمى بأزمة الإبداع في الثقافة العربية يفتقر إلى الموضوعية، لأنه لايعبر إلا عن إيديلوجية طارح المشكل وهمومه الحاضرة ؛ كما يسقط في تعميمات مبتسرة وأحكام لاسندلها في تاريخ العلم العربي ومنزلته الحقيقية من العلم العالمي. ولا نقصد بالدراسة هنا تلك التي تسقط في الحنينية المتشنجة مثلما هو طاغ على تواريخ العلم المتداولة لدينا، ماعدا القليل منها، ولا حتى تلك التي تنتهي إلى تهميش تاريخ العلم العربي، والتي تعج بها القراءات الاستشراقية المتمحورة على أوربا، بل نقصد بها تلك التي تعمد إلى التحليل الإبستملوجي المؤكد على الطابع البنيوي للممارسة النظرية والتطبيقية للعلم من خلال إعادة بناء الوقائع التاريخية العلمية وإعادة تركيب البنيات النظرية لإدراك الأسلوب العقلي للمعرفة العلمية وللوقوف على نمط معقوليتها

أما بالمعنى السوسيولوجي، والذي هو في الحقيقة وجه آخر للإبستملوجي، فالعلم يرتقي إلى حد بعيد، بتحريض من المسائل التي تثيرها الممارسة الاجتماعية، المادية والثقافية، وأحيانا تكون السلطة السياسية هي المعبر المباشر عن تلك المسائل والمشاغل، مثلما كان الأمر بالنسبة للعلم العربي الذي لم يكن فضلة زائدة أو ترفا فكريا هامشيا، بل كان استجابة لحاجة استشعرها المجتمع[11]. فمبادرات الخلفاء الرامية إلى تأسيس بيوت الترجمة أو إنشاء المراصيد والمستشفيات، لم تكن مبادرات **شخصية**، بل حضارية. إن العلم العربي كان جزءا من الممارسة الاجتماعية اليومية ولعل هذا أحد أسباب نموه وارتقائه. الفرائض الدينية، مثلا، أدت إلى ازدهار الأبحاث الفلكية ؛ كما أن مسألة «رؤية الهلال» ساعدت على دفعها نحو الدقة. وفي الدواوين ازدهر الحساب والجبر...

وعليه، فإن العلم ليس مجموعة من المعارف والنتائج التي تكتسب ويتم نقلها من مكان لآخر، بل هو مجهود توطين ينبع من حاجة المجتمع نفسه، فهو روح

---

(10) R. Arnaldez, L. Massignon, «La science arabe», in *Histoire générale des sciences*, sous la direction de R. Taton, T. 2 *La science antique et médiévale*, Paris, 1966. pp. 440 - 464.

(11) لمزيد من الاطلاع، انظر : محمود أمين العالم، **معارك فكرية**، القاهرة، 1970، ص ص. 89 – 96، 112 – 123.

ومنهج، أي معايير وقيم وتفاعل[12].

لا يمتلك العلم، إذن، بالاستمداد والاستعارة أو النقل والشراء، بل بالجهد ؛ جهد استنباته وتوطينه وتوظيفه أخذا بعين الاعتبار الحاجات البيئية والمجتمعية المحلية مع امتلاك القدرة على صياغة سياسات علمية وتقنية وطنية[13]. فللعلم والتكنولوجيا بعد منظومي بنيوي، من حيث انهما يتفاعلان مع بيئة محيطة. ومقياس التقدم فيهما هو مستوى التحكم الذاتي الذي تحرزه تلك البيئة.

لا بد من النظر إلى العلم وإلى التكنولوجيا من زاوية تبرز بعدهما البنيوي المنظومي، فهما يتفاعلان مع بيئة محيطة ويرتبطان بمنطلقاتها الحضارية التي يستند إليها المجتمع والغايات التي يسعى إليها. «ولكي تنشط هذه المنظومة وتزدهر، فلابد من توافر عناصر نجاح مشروع حضاري يصوغ حول المجتمع جهوده، وتنعكس آثاره على أنشطة التعليم والتربية والثقافة والإنتاج. ولكن منظومة العلوم والثقافة تتميز عن سائر «منظومات» المجتمع الأخرى، بكونها الأساس الذي يستند إليه إدراك المجتمع لمشاكل نموه وتطوره. ومن هنا تبرز أهمية العلاقة بين منظومة العلوم والثقافة في مجتمع ما والمشروع الحضاري الذي يتبناه ذلك المجتمع[14].

فاعتبار نمو الإنتاجية في نشاط اقتصادي ما معيارا لقياس دور العلوم والتكنولوجيا في ذلك النشاط غير صحيح، كاعتبار التقدم العلمي والتقني سبباً في زيادة الناتج الاجتماعي وفي صنع التقدم الشامل. تلك نظرة اقتصادية بحتة، أو اقتصادوية للتنمية، تجعل التنمية الذاتية في دول العالم الثالث مرتكزة بالدرجة الأولى على عوامل أو أسباب خارجية فقط دون اعتبار العلاقة بين العوائق الداخلية التي تشل التنمية، والعوائق ذات المنشإ الدولي أو الخارجي.

وما أود أن أخلص إليه، في هذا الصدد، هو أن العلم والتكنولوجيا، ليسا سلعة قابلة للتبادل والاستيراد، بل هما قبل أي شيء آخر نشاط توطيني تنظيمي يغرس تقاليد الخلق والإبداع في نظم ومؤسسات المجتمع. «فالتقدم التقني ليس في امتلاك تجهيزات مستوردة، بل في تكوين المهارات المحلية التي يمكن أن تؤمن انطلاقة

(12) رشدي راشد، **نفس المرجع**، ص. 163.

(13) **استراتيجية تطور العلوم والثقافة في الوطن العربي**، ص. 50.

(14) **نفس المصدر**، ص. 54.

صناعية عميقة الجذور في المجتمع»[15]. وما يتخبط فيه الوطن العربي من تبعية تكنلوجية ومالية، هو في الحقيقة نتيجة أخطاء في السياسات العلمية والتنموية، ترتد بدورها إلى أخطاء في التصوّرات السائدة لدى النخبة العربية حول جوهر وماهية التنمية نفسها وبصورة خاصة مسألة العلم ونقل التكنلوجيا[16].

العائق الثاني : «فيتيشية» العلم و التكنلوجيا. في أصل الاعتقاد في «غربية» العلم، تصور وضعاني لهذا الأخير وانبهار بقدرته السحرية العجيبة على عقل البشرية من مستوى أدنى إلى آخر أرقى. فيتحول إلى سلعة تباع وتشترى وتنقل من مكان إلى آخر، ويتم التقرب منها بكل أنواع القرابين، وتعلق عليها كل الآمال في رسم سبيل الخروج من المأزق. فهذا التأليه والتقديس الأعمى الذي يركز كل مشاكل التخلف على جزء منها، هو التخلف العلمي والتكنلوجي، يستند، صراحة أو ضمنا، إلى ميتافيزيقا وضعانية تجعل السر كله يكمن في العلم، والقوة كلها توجد فيه[17]. وسواء تعلق الأمر بأصحاب فلسفات وضعانية يروجون لها، أو بذوي قناعات وآراء طابعها العفوية والتلقائية، فإن الاعتقاد بأن النقلة الحقيقية من التخلف إلى التقدم، معبرها العلم والتقنية، تظل راسخة. كما أن الاعتقاد بأن العلم مجموعة من المعارف والنتائج تكتسب وتنقل من مكان إلى آخر، إما بنقل أصحاب الخبرة أنفسهم، أو باستيراد نتائج خبرتهم يظل قائما ومهيمنا. فالكثير من الساسة والمسؤولين، وحتى المثقفين، ذوي الميول الوضعانية، يجزمون بأن سبيل النهوض هو العلم بمظهريه النظري والتطبيقي.

وقد ظهرت فكرة أولوية العلم، منذ نهاية القرن الماضي، في الكتابات الطليعية بصدد طرحها لمسألة النهوض بالمجتمع العربي ؛ فكان التأكيد على أن العلم هو الركن الأول، يليه «تسهيل طرائق التجارة، ثم تقوية الصنائع والأشغال»[18] ؛ وأن المعيار الأهم لارتقاء أمة ما، هو مدى تمثلها للعلوم الحديثة، إذ «بحسب انتشار هذه العلوم وقوتها في الأمة يكون تقدمها وارتقاؤها في سلم الغنى والسعادة»[19]. فالتمدن والعلم متلازمان.

---

(15) ج. قرم، «العرب والعالم الأول»، **مجلة المستقبل العربي**، فبراير 1983، ص. 35.

(16) **نفس المرجع**، ص. 35.

(17) انظر على سبيل المثال : زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص. 23 – 25.

(18) فرنسيس مراش، **غابة الحق**، بيروت، 1881، ص. 63 – 64.

(19) ظاهر خير الله الشويري، **التمدن والمعارف**، بيروت، 1897، ص. 6.

غير أن بعضهم تحفظ، مع ذلك، في الانسياق وراء وهم الدور المطلق للعلم، منبها إلى أن التمدن أسبق «لأنه أصل، العلم فرع منه، أو كل، والعلم جزء منه»، لأنه يشمل علوم الأمة وسياستها وعمرانها وثروتها وآدابها الاجتماعية. «فقد تتحضر الأمة وتتمدن والعلم قليل فيها. أما العلم فلا ينمو في أمة إلا بعد أن تتمدن»[20]. أي أن العلم ليس الركن الوحيد في المجتمع الجديد، وليس السبب في قيامه واستمراره وحفظه من الاندثار : «إن ما اكتشفه المتأخرون من العلوم الطبيعية ليس هو الداعي إلى اختلاف هيأة التمدن إجمالا عن تمدن القدماء ولا هو الدليل القاطع على بقاء تمدننا الحالي على حاله إلى أجل غير مسمى. فالعلم وإن يكن من عماد التمدن، فهو ليس كل عماده ولا كل عوامله»[21].

غير أن الميل الوضعاني في النظر إلى العلم، ظل مهيمنا ولم تركز كتابات نهاية القرن الماضي على كون عالمية العلم، لا تعني مطلقا أنه يقاوم القرار السياسي والثقافي في المجتمع الذي ينتجه. «وإن وهم عالمية العلم أدى إلى عدم فهم خصوصية التنمية في المجتمعات المتقدمة. وليس العلم، من جهة أخرى، نتيجة تراكمات معلومات في دماغ فرد أو أكثر. فالعلم، إن بدا ظاهريا، وليد تفتق عبقرية فرد، يبقى دائما، وفي عمقه وحقيقته، وليد تفتق عبقرية مجتمع. وهو إن اتصف بالعالمية، فهو، دون ريب، إنتاج خصوصي يحمل سمات تفتحه الكامل، إلى شروط عديدة، متشابكة وصعبة التحقيق، وإن كان العلم اياه عبر مختلف الحضارات من حيث شروطه المعرفية، فهو يبقى رهن الخيار الثقافي – الإيديلوجي الذي يحدد سبل استعماله واستغلاله»[22].

ولعل جوهر هذا الحكم يصدق على وضعانيي هذا القرن في العالم العربي، ذلك أن تحليلهم للعلم، لم يكن يستند إلى أي تاريخية. يقول أحدهم : «ومضى الزمان بعصوره التي توسطت بين قديم وحديث، ونهضت أوربا نهضتها المعروفة التي كان من نتائجها هذا التقدم العلمي العجيب الذي ننعم اليوم بثمراته ونشقى. أفتدري ماذا كان المفتاح الذي أداره الناس فإذا الأرض غير الأرض والسماء غير

---

(20) جرجي زيدان، «التمدن والعلم»، **مجلة الهلال**، السنة 15، ج 7، ص. 424 – 524.

(21) اسكندر شاهين، «هل يخشى على التمدن الحالي من الانقلاب» **المقتطف**، مجلد 10، (1886)، ص. 619.

(22) سامي عون، **أبعاد الوعي العلمي** : دراسة في الفكر العربي الحديث، بيروت 1986، ص ص. 382 – 383.

السماء ؟ هو أن استبدلوا منهجا بمنهج. وفي المنهج العلمي الجديد كمن السر كله والقوة كلها»[23].

وقد ترتب عن عدم إدراك الطبيعة التاريخية للممارسة العلمية أنْ تحوَّل العلمُ إلى مادة إخبارية أو معلوماتية قائمة بذاتها، بلا زمان ولا مكان ولا سياق ولا خلفية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية[24]، وأنْ صارت موضوعةُ العلم «كمادة معرفية» قائمة بذاتها ومحفوظة في الكتب أو العقول على السواء، محور التفكير الممجد للعلم والمناصرله. وبدلا من أن يلعب دوره المنوط به والمأمول منه، عجز في حالات معينة، من جراء سيادة النظرة الفيتيشية، عن أداء وظيفته الاجتماعية، وفشل في تحقيق دوره التاريخي. «ونحن إذا استعرضنا المحاولات العربية المختلفة للتحديث ابتداء من برامج محمد علي ومشروعاته في مصر، وانتهاء بمحاولات العقدين الماضيين، ورصدنا الجهود وما استثمر فيها من أحوال ووقت وإمكانات ومارافقها من علم وتعليم وتعلم ومدارس وجامعات ومؤسسات، كل ذلك لم يستطع أن يحقق النقلة النوعية المنتظرة»[25]. وهذا أمر يتطلب الدراسة والتحليل والمراجعة بنفس القدر الذي يتطلبه كون العالم العربي رغم تكاثر استجلابه للأجهزة والمعدات العلمية والتكنلوجية المتقدمة وتدفق ثرواته النفطية وغيرها، يظل عطاؤه العلمي ضئيلا. بل انه بالمقارنة مع مجتمعات أخرى واجهت حالات تختلف أشد تعقيدا وتمكنت رغم ذلك من أن تتحول إلى مجتمعات شبه صناعية تحاول أن تلحق بركب التقدم وطي مراحله. يبدو كأنه يتلقى العلم والتكنلوجيا ولا ينتجهما، يتقبلهما كنتائج ولا يتجشم حتى عناء طرح السؤال حول «كيفية» تقبلهما و«أسلوب» ذلك التقبل.

تعني «فيتيشية» العلم إذن، بالنسبة لنا في هذا المقام، تحويل العلم إلى سلعة، وفصله عن وشائجه ونظامه من منظور يغيب تاريخيته، فيغدو «نموذجا» يلزم احتذاؤه وتقليده ومحاكاته في غياب كل أرضية مناسبة للإفادة منه دونما اعتبار للواقع الاقتصادي والاجتماعي.

إنها الإعجاب بالعلم إلى حد الاعتقاد بأنه الوسيلة الوحيدة إلى التقدم

(23) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص. 23 — 24.

(24) إبراهيم بدران، «حول مفاهيم العلم في العقلية العربية»، ضمن أعمال **المؤتمر الفلسفي العربي الثاني بالأردن، الفلسفة العربية المعاصرة**، بيروت، 1988، ص. 220.

(25) **نفس المرجع**، ص. 216.

الحضاري، وجعل جوهر هذا التقدم يكمن في استيراد أرق وأحدث النظريات العلمية البحتة وترويجها واستجلاب أحدث المعدات والأنظمة والأجهزة التكنلوجية. إنها النظرة المتفشية في أوساط الساسة وفئة واسعة من النخبة المتخصصة، والتي أذكاها الانبهار الحضاري، فتحولت مشروعات التنمية والنهوض المقترحة في الوطن العربي وكأنها، في الأساس، هابطة من الأعلى، لاترتبط بتاريخية المجتمع وبقوى التغيير الفعلية فيه، ولا تتلاءم مع الظروف الموضوعية، ولا تأتي وفق إيقاع تاريخي ذاتي المصدر. فيصبح التقدم عملية اكتسابية ترتكز إلى عاملين هما : السلطة والمال. وكلا العاملين غير مرتبطين بقوى اجتماعية. وتأخذ مشاريع التنمية، في هذا السياق، دور الظروف الموضوعية أو القرارات التي لا تولدها حركة التطور الطبيعية للمجتمع، ولكنها تفرض على المجتمع الذي يلقى ذاته محاصرا داخلها ومطلوبا منه التكيف معها والتعامل مع متطلباتها وفق ما ترسمه من تحديدات ونماذج تفاعل، وما تحمله من مقاييس وقيم غربية ومفاجئة[26].

في هذا السياق السلعوي للعلم والتكنلوجيا يغيب الإنسان، ولا تتعدى مشاركته الفاعلة حدود تقديس تلك السلعة وصيانتها كمكتسب وافد ؛أما مساءلتها وإرباكها وإعادة إبداعها على صعيد ظروف المجتمع النوعية، فيعتبر خطيئة لا تغتفر لأن فيها مسا بالمقدس وتدنيسا له.

العلم في الوطن العربي والتجديد المعاق

لن يكون لما قلناه معنى، مالم نستحضر المنظور الذي نصدر عنه في تصور العلم. وهو منظور، وإن ظل ثاويا، إلا أنه يعلن عن نفسه بين الفينة والأخرى في صورة منظور بنيوي ومنظومي للعلم. فشروط توظيف العلم والتكنلوجيا في تجديد المجتمع وفي تنميته الشاملة تقتضي اعتبار الحاجات البيئية والمحيطية والقدرة على صياغة سياسة علمية وتقنية وطنية، أي إبداع سلوك يمكن من صياغة وتنفيذ سياسات علمية وتكنلوجية تأخذ بعين الاعتبار حاجات المجتمع وتسعى إلى الاستفادة من التأثيرات الخارجية دون الوقوع في شرك مضارها[27].

---

(26) مطاع صفدي، «التقدم العربي والمجتمع الاستهلاكي»، **مجلة الفكر العربي**، العدد السابع، دجنبر 1978 – يناير 1979، بيروت، ص. 4

(27) **استراتيجية تطوير العلوم والثقافة في الوطن العربي**، ص. 50 – 51.

فكل نشاط علمي لاتتوافق مكوناته ولا يتفاعل مع بيئته المحيطة ويملك القدرة على التحكم الذاتي يكون مآله الفشل.

وعليه، فإن دور العلوم في النهوض بالمجتمع، لا يقل أهمية عن دور المجتمع في تطور العلوم والتقنيات. وهذا الترابط الجدلي يقدم صورة جلية عن أهمية العلم والتكنلوجيا في تجديد المجتمع إما مباشرة أو بكيفية غيرمباشرة. كما أن تنمية منظومة العلوم والتكنلوجيا العربية ودمجها العضوي بالمجتمع، يشكلان جزءا رئيسا من المشروع الحضاري المتكامل للمجتمع.

ويتبين من البحوث التي أنجزت بخصوص العلم والسياسة العلمية في الوطن العربي أن عدم توافق مكونات النشاط العلمي مع بيئته المحيطة يحكم على ذلك النشاط بأن يظل هامشيا مغتربا عديم الجدوى. لا يتعلق الأمر هنا بعطاء العلماء الأفراد الباحثين، بل بأداء النسق العلمي العام ؛ ونعني بذلك حينما يكون إنتاج العلماء، في مجال البحث، عديم الجدوى التكنلوجية للبلد ككل. ذلك أن توفر الحافز العلمي، لتظهر تلك الجدوى، متوقف على شكل التنظيم والحكومة والتماسك الاجتماعي والقيم الثقافية والاستقرار الاجتماعي و ما إلى ذلك. ويقصد بالحافز هاهنا الحاجة إلى المعلومات العلمية وإبداع الشكل المرغوب لها والقيمة المنسوبة لها والمشاركة الاجتماعية والتعليمية في تحقيق هذا المسعى. لذا فهو حافز عضوي ينبع من نسيج حاجيات المجتمع ولايفرض عليه من فوق.

ودليل هذا أنه في أوائل القرن التاسع عشر، حدثت الاستكشافات الجيولوجية والجغرافية والمعدنيةفي كل من الولايات المتحدة ومصر... وكان محمد علي، حاكم مصر خلال الثلاثينات من القرن الماضي، يحكم أقاليم تعادل مساحتها تقريبا مساحة الولايات المتحدة : اذ ضمت مصر والسودان وشبه الجزيرة العربية. وقد احتاج إلى «معلومات علمية» وسعى للحصول عليها. نقب عن الفحم والذهب. ورغم توفر الباحثين الأكفاء المتمرسين الوطنيين، في هذا الميدان، ظل الهاجس عمليا وليس علميا : إنه هاجس الرغبة في الحصول على منجم، وليس اكتساب المعرفة المؤدية إلى الحصول عليه وتوطينها واستنباتها. بينما الملاحظ أنه في الولايات المتحدة، وإن ظل الهاجس عمليا، فإن تأصله وارتباطه بمؤسسات اجتماعية وبرغبة فكرية في المعرفة لاستكشاف المجهول جعلته يؤتي ثماره. نفس الحاجة ونفس الوسائل ؛ لكن إحداها منغرسة في المجتمع ومتغلغلة في نسيجه، فأعطت أكلها ؛ أما الثانية، فلتطفلها وانعدام

طبعها العضوي الاجتماعي والثقافي وانفكاك ارتباطها الذاتي بالمجتمع، أسفرت عن نشاط علمي متوقف النمو لايشجعه استخدام إبداعي واقتصادي[28].

وما يلاحظ، أنه، منذ أيام محمد علي إلى يومنا هذا،عمدت الدولة العربية، بعد كل إخفاق، إلى مجرد تغيير مورد «الخبرة» دون أن تغير الأسلوب. وهذا ما يجعل التنمية فيها مرادفة للمشاريع ولاستجلاب المعدات الأجنبية. «وقد أدت هذه النظرة، خلال القرنين الماضيين، إلى قيام مؤسسات اجتماعية وحكومية معقدة تتخصص في تجارة ونقل منتجات التكنلوجيا. وتكتفي المؤسسات التقنية بالتخصص في أغلب الأحيان، في تجميع الأفكار المستمدة من الخبراء الاستشاريين ؛ وبعد تأمين الموافقة على إحدى هذه الأفكار تدعى شركات أجنبية إلى اعداد دراسة لإمكانية تنفيذ المشروع أو يطلب منها مباشرة تنفيذه على أساس التلزيم. ولدى الشركات الأجنبية عملاء محليون مرئيون أو غير مرئيين يؤدون أعمال العلاقات العامة اللازمة ولا يكاد يوجد بين عالم التنمية هذا ومجتمع العلم أي تفاعل أو اتصال. ولا يجري إخطار أو استشارة الأساتذة الجامعيين... ولا يجري تعديل المواد التي يقومون بتدريسها لتعكس البرامج الجاري تنفيذها. ولا تمنح أية أقوال للبحث من أجل استكشاف جوانب كبرى أو صغرى من المشارع الجديدة. ولا تجري أية مناقشات بين العلماء والمهندسين لتحديد ما إذا كان للمشروع آثار مرغوبة أو غير مرغوبة على البيئة، ولا تجري أية مناقشات حول ما إذا كانت التكنلوجيا المقرر اعتمادها هي الأفضل أو الأسوأ»[29].

ثمة إذن عزلة الأنشطة، العلمية والتنموية داخل المجتمع ؛ إنها عزلة اللامعقول وسط سياق منظومة معقلنة بحسب علاقات بنياتها في ما بينها. وهي عزلة المعقول كذلك بالنسبة لهذه المنظومة التي تتضح بالذات لا معقوليتها بالقياس إلى عقلانية التنمية، أو مؤسساتها أو مخططاتها[30].

وهذا ما يفسر التنافر البنيوي بين مجتمعاتنا وبين التنمية المستجلبة بحسب نماذج لم تستنبت بعد لدينا. وهو ما يطلق عليه، عادة، إخفاق المشروع التنموي.

---

(28) انظر : انطوان زحلان، **العلم والسياسة العلمية في الوطن العربي**، بيروت 1979، ص. 21 – 22.

(29) نفس المصدر، ص. 23.

(30) مطاع صفدي، **التقدم العربي والمجتمع الاستهلاكي**، ص. 5.

وذلك أمر لايثير أي عجب ؛ إذ مادام المشروع مشروعا لم يصنعه المجتمع، فإنه لابد وأن يتحول إلى معوق «يقمع العملية الحضارية في إعادة إنتاج عوامل التنمية التاريخية المتفاعلة مع ظروف المجتمع النامي وتطلعاته الخاصة به. لذلك لا يبدو أنه من المبالغ فيه وصف واقع التنمية الاستهلاكية الراهنة بأنها تنمية مصطنعة معوقة للنهضة التاريخية، وأنها في محصلة تجربتها العامة سوف تكون البديل غير العضوي عن النهضة ذات الصلة العضوية بإمكانيات المجتمع الفعلية»[31].

فالرغبة العارمة في استجلاب العلم والتكنلوجيا من منظور استهلاك سلعوي لا صلة له ببناء الشروط والمؤسسات العلمية والإنتاجية الوطنية، لاتفرز إلا نهضة مصطنعة عاجزة عن شق طريق خاص للتنمية العلمية والتكنلوجية المستقلة، أي القادرة على التحكم في ذاتها ؛ وذلك لارتباطها بالدورة العالمية وبمراكز احتكار «الخبرة» العلمية وتصدير التكنلوجيا ولانبنائها على وهم إمكان إنتاج «التقدم» العلمي والتكنلوجي في عالم وحقبة تاريخية مختلفين جذريا عن عالمه وحقبته التاريخية الأصليين، بمجرد استنساخه ونقله.

إن حصر دائرة التقدم العلمي والتكنلوجي في إطار الجلب والاستهلاك، وليس في الإبداع والإنتاج، هوالمسؤول عن إعاقة النهضة الحقيقية غير المبنية على المظاهر البراقة، وعن كبح الإمكانيات التاريخية والقوى الاجتماعية الصانعة لتقدمها الذاتي، فلا يعاني المجتمع النهضة، بل يتقبلها كهبة مفروضة من أعلى حيث لا يكون في حاجة إلى أن **يتعقلن** على مستوى مؤسساته وعلاقاته الاجتماعية والسياسية والثقافية بأن يغير ما بنفسه على صعيد العقل والسلوك. بل يكتفي بتبني النموذج الاستهلاكي للتنمية التكنلوجية فيستورد آلات لايفقه ميكانيزماتها وآلياتها، مادامت ثمة «خبرة» أجنبية تفهمها وتنوب عنه في فهمها.

ومانشهده، حاليا، من انحباس إمكانية الوعي في مجتمعنا العربي والذي يرزح تحت نير المفهوم **السلعوي** للعلم والتنمية، مصدره ما يمارسه التعامل الاستهلاكي مع «التقدم» والتصوُّر الاستيرادي للتكنلوجيا من كبت للطاقات الإبداعية الذاتية ولجم للإسهام والمشاركة الحقيقية في حل قضايا التنمية العلمية والتكنلوجية. وفي أغلب الأحيان، «ينسى المعنيون بأن التكنلوجيا ،قبل أن تكون سلعة للتجارة الدولية،

(31) نفس المصدر، ص. 6

هي أولا معرفة وتنظيم. فإذا كان من الوهم الحلم باستقلال تكنلوجي مطلق، يمكن، بالمقابل، السيطرة، في مرحلة أولى، على كثير من ميادين المعرفة»[32].

وعليه، فإن تلقي التقنية الجديدة لا يعطي ثماره إذا فصل عن سياق ابتكار التقنية وإبداعها على صعيد الفهم والتبيئة. و«الصلة بين الابتكار و التطبيق هي أوثق بكثير مما يعتقد في البلدان العربية، أو بشكل أعم في البلدان التي يتم فيها التطبيق دون ابتكار»[33].

وما نريد أن نخلص إليه هنا هو أن نقل العلم والتكنلوجيا بدون مؤسسات وتنظيمات إنسانية مناسبة، وحاجات وطنية يستجيبان لها، لن يساهم في بلورة التجديد المأمول الذي ينتظر المجتمع العربي. فلا انفصال بين نجاح ذلك النقل وبين توفر معطيات البنية الأساسية، السياسية والاجتماعية، المواتية.

من هذا المنظور، يمكن القول : إن حدوث التجديد المأمول، سيلعب العلم والتكنلوجيا دورالمحرض عليه باعتباره شرطا لابد منه لنجاح استنباتهما. ثمة علاقة أكيدة ومباشرة بين التجديد الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي، والبحث العلمي. كما أن الاكتشافات والمعلومات ليست هي العلم، وأن المعدات والسلع والأساليب المستحدثة ليست هي التكنلوجيا، وأن هذه وتلك ليست سوى مظاهر ونتائج يثوي خلفها أسلوب في التفكير ومنهج في العمل. إضافة إلى هذا، في الأوضاع العربية الاقتصادية والإدارية والاجتماعية والتربوية والفكرية... قوى تشدالمجتمع إلى الوراء وتجعل العلم عاجزا عن أن يندمج فيه اندماجا عضويا كاملا.

لذا، فالحديث عن دور العلم والتكنلوجيا في تجديد المجتمع العربي ينقلب ضرورة إلى الحديث عن مأزق العلم والتكنلوجيا في الوطن العربي. وهذا ما يبرر غلبة الطابع الإشكالي على تحليلنا الآنف والمتمثل في أننا، بدلا من أن نسهب في الكلام عن مظاهر التجديد المتوقعة أو التي هي في عداد الإمكان، أسهبنا في تعداد معوقات ذلك التجديد ؛ بدلا من أن نركن إلى نزعة وضعانية تبشيرية، آثرنا سلوك سبيل النقد وتفكيك البداهات التي هيمنت على تعاملنا مع العلم و «التقدم» منذ

(32) جورج قرم، «الشركات المتعددة الجنسية ومنفذ العالم الثالث إلى التكنولوجيا الحديثة، **مجلة الفكر العربي**، ع. 7، 1978 – 1979، بيروت، ص. 18.

(33) **بعض معضلات تحويل التكنلوجيا**، إعداد قسم الدراسات بمجلة الفكر العربي، **مصدر آنف**، ص. 25.

أكثر من قرن ووجهت تصوراتنا لهما باستبعاد ما نعتبره تصورات مغلوطة تحول دون تهيئة الإنسان العربي للعطاء العلمي وتعوق المجتمع العربي عن أن يحقق التجديد الفعلي والذي ما فتىء يحلم به منذ أكثر من قرن.

ولعل عذرنا في ذلك هو الخطأ الشائع حتى في وسط النخبة المثقفة والذي مفاده أن مشاكل الوطن العربي تلقى جميعا حلهاالشافي في العلم والتكنلوجيا، دون أن يتم التأكيد على أنهما، وبدورهما، في حاجة كي تكون حلولهما المقترحة ناجعة وذات أثر، إلى شروط ومقومات.

أي أن دور العلم والتكنلوجيا في تجديد المجتمع العربي لايقل أهمية عن دور المجتمع العربي في توفير تلك الشروط والمقومات قصد تطويرهما ؛ «وهذا الترابط الجدلي يعطي فكرة واضحة عن أهمية العلوم والتقانة في تغيير المجتمع بصفة مباشرة أو غير مباشرة. وتجدر الإشارة إلى أن التقانة المستوردة لها انعكاسات عديدة على أي مجتمع تقليدي، كالمجتمع العربي ؛ الأمر الذي يخلق صعوبات عديدة لتأقلم العلوم فيها. ذلك أن التقانة نفسها في تولدها وفي تطبيقاتها،تحمل في طياتها معاني وقيما ومواقف من البحث العلمي والتقاني، تجعل منه عملية اجتماعية شاملة»[34].

لن أسهب هنا في الحديث عن الجانب الاجتماعي لهذه العملية، كتنظيم الأسرة ومراجعة المناهج التربوية والتعليمية والخدمات الصحية والإعلام والثقافة والأمن والغذاء وتوفير العدالة الاجتماعية وإدماج المهمشين، أي باختصار، خلق شروط مجتمع مدني قادر على أن يتحمل أعباء النهضة ومتطلباتها، بكل شجاعة ؛ لا لأنني أقلل من قيمته كجانب، بل لكثرة ما قيل وكتب فيه، ولرغبتي في تركيز كلامي على الجانب العلمي والثقافي. غير أنني مضطر، قبل ذلك، إلى أن أكشف، انسجاما مع الطرح البنيوي الذي يسند ما قيل في الصفحات السابقة، عن العلائق التي على العلم والتكنلوجيا أن يعقداها مع محيطهما محكمة وشديدة ليتفاعلا معه تفاعلا عضويا.

فالملاحظ أن ثمة غيابا شبه كامل لتصور مندمج يجعل الأبحاث العلمية والأنشطة التكنلوجية تشكل نظاما يلم شتاتها وتحركه من خلف إرادة واحدة ؛ إلى الحد الذي

(34) استراتيجية تطوير العلوم والثقافة في الوطن العربي، ص. 83.

يمكن معه القول : إن الإرادة الموجهة لتلك الأبحاث والأنشطة هي إرادة التقليد، تقليد ما يجري هناك في الغرب. وبدلا من أن تتعاون الأقطار العربية في هذا الجانب وتحدد سياسة تكامل، يظل كل قطر منها مفضلا الارتباط بمركز ما. ومما يعجب المرء له أنه، داخل القطر الواحد، لايوجد أي تكامل بين مؤسساته العلمية والتكنلوجية، كما لا يوجد أي قرار ممركز لأنشطتها أو محصل لابتكاراتها. في وضع كهذا، يتعذر التساؤل عما إذا كان العلم والتكنلوجيا يستجيبان للحاجات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع.

ومن النتائج المباشرة لذلك وجود بعض التخصصات العلمية الهامة والحساسة بجامعاتنا ومدارسنا العلمية والتكنلوجية العليا لكن المدرسين بها. توكل إليهم مهمة التدريس لا غير. أما أن يشركوا في القرارات الحاسمة أو يستشاروا في مسائل الإبداع العلمي فلا. وذاك ما يمكن أن يسمى بظاهرة «بطالة الكفاءات» الذين من المفروض أن يقوموا بالدور الذي يوكل، حيفا، إلى «الخبرة» الأجنبية رغم نقص دراية هذه الأخيرة بالواقع المحلي في الأغلب الأعم.

ومن مضاعفات هذا الوضع انفكاك عرى الأنشطة العلمية والتكنلوجيا فيما بينها من جهة، ثم بينها وبين حاجات المجتمع من جهة أخرى، وتكريس التبعية للخبرة الأجنبية ولمؤسسات الخبرة والشركات المتعددة الجنسية في المركز. والحقيقة أن هذين الواقعين ما هما إلا مظهران لواقع مر وأعمق، هو انسياق ذوي القرار في الوطن العربي وراء إغراء النماذج العلمية والتكنلوجية الجاهزة كحل سهل وبسيط يعفيهم من عناء اختيار الطريق الصحيح والكفيل بتوفير المقومات الفعلية لإبداع سياسة علمية وتكنلوجية تستجيب لحاجات المجتمع الفعلية، وليس لرغبة في التقليد ومحاكاة نموذج «التقدم» اعتقادا أن ذلك هو سبيل تحقيقه.

وهذه الرغبة بالذات هي التي تقود إلى انعزال العلم والتكنلوجيا وتكريس التبعية : إنها حلقة مفرغة ومنسدة.

العلم والتجديد الثقافي

يلحظ المتأمل في الواقع الثقافي العربي عدة مؤشرات على تخلفه، تخلفا لايعكس سمات ذاتية تخصه، لارتباطه بالواقع الاقتصادي والاجتماعي والحضاري الذي لايستجيب، بأي حال، لمطامح الأمة العربية والإنسان العربي. ولانقصد بها المؤشرات

على هامشية الثقافة، في المشاهد والسيناريوهات الفعلية أو المتصورة فحسب، بل وحتى مشاكل تطويرها تطويرا علميا ؛ وهي مشاكل تعكسها الهوة التي تفصلنا عن العصر، وعدم مقدرتنا على إبداع نموذج ذاتي للتنمية الثقافية يرفعنا من درك المحاكاة والتقليد والنقل. هنا تظهر الحاجة إلى العلم الذي يطرح تطوره الحالي، في مجال المعلوميات والإيصال، تحديات بالنسبة لثقافتنا العربية وغيرها من ثقافات البلدان المتخلفة. ولست أعني بالتحدي، هنا، عدم قدرة وطننا العربي على امتلاك وسائل الإيصال العصرية، بل عدم تهيؤه للاستفادة منها، لأن ذلك يتطلب مشروعا إعلاميا وثقافيا واضحا يتعدى واقع التجزئة والتشرذم، ويراهن على الورقة الثقافية وعلى تنمية الإنسان العربي بوصفه رأس المال الحقيقي، وقيمة في ذاته.

إن «بطالة» القمر الصناعي العربي «عربسات» لاتعني شيئا آخر سوى أننا لم نرق بعد إلى مستوى خلق الحاجة الفعلية إلى العلم، ولم نبدع بعد أسلوبا لنا في استنبات «التقدم» التكنلوجي وتشغيله لأهدافنا الحضارية. والأمر الجوهري والأهم ليس في امتلاك الوسائل التقنية المتقدمة والمتطورة ذاتها، بقدر ما هو في امتلاك الرغبة والإرادة والقدرة على توظيفها لخدمة أهداف واضحة وتشغيلها في إطار رؤية نهضوية.

كما أن هيمنة الأسلوب العتيق على العملية الثقافية يجعلها ترزح تحت نير مفاهيم بالية، يجعل الثقافة لا تؤتي ثمارها المرتقبة ولاتقدمنا نحو عتبة الثورة الصناعية المعاصرة التي هي ثورة الإعلاميات. فنحن، على الأقل كمثقفين ومشتغلين بالبحث، مازلنا نعيش ما أطلق عليه أجدادنا، منذ القرون الأولى، «الرحلة في طلب العلم» (لما كان يتطلبه تحصيله من مشاق التنقل بين الرواة والحفاظ المتفرقين في الأمصار)، لانعدام الوسط الاجتماعي الملائم للإبداع الثقافي والعلمي وانعدام البنى الثقافية الإعلامية المرتبطة بالثورة العلمية والتكنلوجية ؛ مما يجعل المؤسسة الثقافية لدينا بأساليبها ومرافقها ووسائل عملها تشكل عائقا أمام التنمية الثقافية يحول دون تطور البحث العلمي وتكوين المجتمع المثقف.

وإذا كانت خزانات الكتب ودورها، في أوربا و أمريكا، تقتني آخر ما يصدر في كل بقعة من بقاع المعمور، مهما كبرت أو صغرت قيمته ؛ كما ترتبط فيما بينها ارتباطا معلوميا متكاملا، بواسطة الحاسوب، بحيث يكون في مقدور الباحث أن يستشير في إحداها، بواسطة الحاسوب، سائر الفهارس الموجودة بالأخرى ليحصل

على ما يرغب من الدراسات التي قد لاتوجد، لأسباب لها صلة بتوزيع الاختصاص، في بعضها، فإن دور الكتب لدينا مازالت مستودعات لخزن الكتب، هدفها خزن الكتاب، وليس المشاركة الفعالة في البحث العلمي كقطاع جوهري في العملية الثقافية ورفده في جانب توفير المعطيات الضرورية.

قد أوردت هذا المثال البسيط، على تفاهته، ليكون نموذجا يغنيني عن التفاصيل ولأخلص منه إلى نتيجة سبق التأكيد عليها غير ما مرة، ألا وهي أن أقطار العالم العربي، فقيرها وغنيها، متخلِّفة في ضوء المعايير العلمية والتكنلوجية والإعلامية للتخلف، تعاني مفارقة تاريخية إعلامية وعلمية وتكنلوجية تتمثل في أننا لم نحقق بعد الثورة الصناعية الأولى، في وقت نحن مضطرون فيه إلى بلوغ الثورة ما بعد الصناعية والتي هي ثورة علمية تكنلوجية إعلامية أصابت وسائل إيصال المعارف و توصيلها وخزنها وتصريفها وجعلها في مُتَناول الجميع والاستفادة منها في أي مكان من العالم. «وهذا التعميم الإلكتروني الإعلامي الكوني يبعث الأمل الجديد في التقدم الكوني، ويفتح أمام العالم الثالث مجال اختصار الطريق من الثورة الصناعية إلى الثورة ما بعد الصناعية»[35]. خصوصا وأن تجهيز القطاع التربوي والثقافي بمبتكرات التكنلوجيا الإعلامية سيثور المؤسسة التربوية والثقافية، شريطة أن يتم ذلك في إطار سياسة علمية وإعلامية نهضوية يؤطرها مشروع حضاري متحرر يصنع نصب عينيه، كهدف، بناء مجتمع مثقف من خلال وضع برامج تثقيف عامة تستلهم مستجدات الثورة العلمية والتكنلوجية في التربية والبحث قصد خلق وتطوير كفاءة وطنية في الحقل العلمي والتكنلوجي. وهو أمر لايتأتى إلا بشرطين : إنشاء مراكز التوثيق العلمي وبنوك المعلومات الوطنية والقومية وتشغيلها لتعم الاستفادة والإفادة ؛ وإجراء البحوث والدراسات اللازمة حول جدوى وشروط استخدام التكنلوجيا الإعلامية الجديدة كالحاسوب وأجهزة البرمجة.... ذلك «أن أقل البلدان نموا لاتعاني من قلة عمليات نقل التكنلوجيا، وإنما من عمليات النقل العشوائية التي تتم في غياب أي سياسة محلية لخلق قاعدة محلية مستقلة في مختلف الميادين التكنلوجية ؛ إذ أن معظم المؤسسات البيروقراطية المسؤولة عن السياسات الإنمائية في أقل البلدان نموا لم تتمكن إلى الآن من إدراك الجوهر الحقيقي لنقل التكنلوجيا، والذي يَكْمُن في النظام

(35) حسن صعب، «وسائل الإعلام والعطاء العلمي للإنسان العربي»، ندوة **تهيئة الإنسان العربي للعطاء العلمي**، ص. 375.

التعليمي وفي تطبيق نظام للحوافز ملائم لخلق قاعِدة محلية دنيا من المهندسين الاستشاريين. وطالما أن التركيز ينصب عشوائيا على استيراد التكنلوجيا الجاهزة من البلدان الصناعية، وطالما لا يتم تشجيع المنابع المحلية للتنمية التكنلوجية وحمايتها من المنافسة الأجنبية على النحو الملائم، فإن أي توسيع للآليات الحالية لنقل التكنلوجيا لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية التكنلوجية»[36].

ويعني هذا أن قرار نقل التكنلوجيا العلمية لابد و أن يكون قرارا ذاتيا نابعا من حاجاتنا المحيطية ؛ وهو أمر لايتعارض مطلقا مع مبدإ الانفتاح على ما هو جديد، والتعاون الدولي، لكنه يضمن عدم نشوء علاقات تبعية أساسها التقليد والمحاكاة وليس الابتكار والإبداع.

يحمل العلم في طياته قيما معرفية وثقافية هامة لن نكون استفدنا من العلم، حقيقة، ما لم نستخلصها ونتمثلها كدرس من العلم : إنها القيم المتصلة بروحه من حيث هي روح وثابة و منهج نقدي يستفز ركوننا إلى التأثر بالمسلمات الموجودة والشائعة ويحثنا على اختبار الآراء السائدة حتى لا نقع فريستها وتحت طائل سلطتها، ومن حيث إن لتحولاته آثار وانعكاسات على المفاهيم السائدة في المجال الثقافي والفلسفي : تدفعها دفعا وتحريكا يتجه بها إلى مراجعة نفسها وإعادة النظر فيها، إلى حد يمكن معه القول : إن الثقافة المواكبة للتاريخ هي تلك التي تجعل من نفسها، إلى حد ما، صدى للعلم واستجابة له، تفتح لها بابا من خلاله تطل على التاريخ لتَرْكَبَ مَرْكَبَهُ ولاتطرد منه أو تتقهقر، ولتستوعب قيم التجديد وتبلور حداثة فلسفية وثقافية. ولن تستطيع أي ثقافة أن تتجدد حقيقة وتحيا داخل جدرانها الضيقة فلا تستوعب الاستشارة النقدية التي تنشأ مع تقدم العلم وتحولاته ولا تفسح المجال لسيادة العقلانية و التي هي رمز المشاركة في الحداثة والدخول إلى التاريخ. وليس المقصود بالعقلانية، ها هنا، مذهبا بعينه بل المقصود بها استراتيجية التعامل مع الإنتاج الإنساني على أنه تراكم فكري لا يخص حضارة بعينها أو جنسا بعينه.

وتبدو ضرورة هذا التعامل ملحة أكثر بالنسبة للإنتاج العلمي. فالعلم ليس

(36) جورج قرم، «عمليات اتخاذ القرارات التكنلوجية والاستثمارية في المؤسسات المالية الوطنية»، **ندوة السياسات التكنلوجية في الأقطار العربية**، ص. 37 ؛ **استراتيجية تطوير العلوم والثقافة في الوطن العربي**، ص : 350 – 531.

مولد بداهات وحقائق ماثلة، بل هو نفي متواصل لها وخلخلة لأساسها. ومن هذا الجانب يصير قوة تحويل وتنوير عندما يتاح له أن يلعب دورا هاما في بلورة خياراتنا الثقافية وبناء مشروعنا الثقافي، وعندما يتخذ أساسا في تخطيط سياساتنا الثقافية. لذا، فإن من مبادىء العمل الاستراتيجي الثقافي التركيز على تكوين المنهج العلمي النقدي وتنميته واستخدامه على كل المستويات باعتباره أساس الثقافة العلمية المعاصرة ؛ وهو أمر لابد فيه من استنبات ثقافة العصر وتمثلها قصد المساهمة في إبداعها وابتكارها. ومن أولوياته تكوين ثقافة مرتبطة بالثورة العلمية والتكنلوجية.

خاتمة

ثمة تقليد شائع في وسط المثقفين وغيرهم، أفرزته النظرة التطورية المبتذلة، يعتبر أن تفسير التخلف يكفي فيه فهم حركيات التصنيع وعمليات الاقتصاد للدول المتقدمة، وكأن حاضر التقدم يقدم صورة ما ستكون عليه مصائر البلاد المتخلفة في المستقبل. ويعني هذا، في اعتقادهم، أنه ليس للمتخلف سوى استعارة المسالك المتبعة من قبل المتقدم، أو باختصار، استيراد التقدم.

إنه تقليد، يسند، بصورة واعية أو غير واعية، نظرية التنمية، كما فهمتها كبريات المراكز الجامعية في العالم الغربي ورديفاتها في العالم العربي، والتي ينحصر هدفها، كنظرية، في مجرد تعيين طبيعة المتحولات غير الاقتصادية التي تحدد، في نهاية المطاف، معدل نمو الإنتاج في اقتصاد ما، اعتقادا بأن التخلف مرحلة غابرة من مراحل التقدم، ومراحل تشكله، أو مرحلة أزمة في تشكل الاقتصاديات الرأسمالية العصرية. والحقيقة أن التخلف حالة نوعية وحدث خاص معاصر للتقدم، ونتيجة للطريقة التي تحقق بها منذ نشوئه المتمثل في الثورة الصناعية. ومن هذه الزاوية، أي من زاوية أن التخلف ظاهرة ملازمة للتقدم وليست سابقة عليه، يتطلب فهمه، على الوجه الأصح، جُهداً تنظيرياً مستقلا[37]. إذ في غياب هذا الجهد يتم الركون إلى الطريق السهل القائم على تقليد التقدم ومحاكاته.

هذا الاعتبار هو الذي حملني على التأكيد، في الصفحات السابقة، وفي ثنايا

---

(37) C. Furtado, *Théorie du développement économique*, Paris, 1970, p. 6 - 7.
تشيلسو فورتادو، **النمو والتخلف**، ترجمة أنور الصباغ، سهام الشريف، دمشق، 1972، ص ص. 157 - 184.
S. Amine, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Ed. Anthropos, 1976 ; *Le développement inégal*, Ed. Minuit, Paris, 1973.

السطور، على أن اعتبار التقدم العلمي والتكنلوجي سببا في زيادة الناتج الاجتماعي وفي صنع التقدم الشامل فيه تجاهل للبعد المنظومي البنيوي للعلم، من حيث أن هذا الأخير يتفاعل مع بيئة محيطة، ومقياس التقدم فيه هو مستوى التحكم الذاتي الذي تحرزه تلك البيئة. لأن العلم والتكنلوجيا ليسا مجموعة من المعارف والوسائل التي تُكْتَسَبُ ويتم نقلها من مكان لآخر، بل هما مجهود توطين ينبع من حاجات المجتمع نفسه ؛ إنهما لا يمتلكان بالاستعارة، بل بالجهد المفضى إلى استنباتهما وتوطينهما.

ولعل عذري في الرجوع إلى هذه المسألة والتذكير بها، في خاتمة هذا البحث، هو مايلاحظ من جنوح إلى الوضعانية ممثلة في التبشير بالعلم أو بالنظرية «العلمية الفلسفية» وسقوط أحيانا في «مهدوية»[38] تعلق انعتاق المجتمع العربي من شرنقة ما هو فيه، وتربط تجديده، من منظور أحادي الجانب، بالانتقال من الخرافة إلى العالم. فبعضهم يرى أنه «لولا علم الغرب وعلماؤه، لتعرت حياتنا الفكرية على حقيقتها، فإذا هي حياة لا تختلف كثيرا عن حياة الإنسان البدائي في بعض مراحلها الأولى»[39] ؛ أو بالانتقال من نظام اقتصادي إلى آخر كما يرى البعض الآخر حينما يؤكد على أن «هاهنا... عقدة المسألة المطروحة في بلدان العالم «المتخلف» وليس في إطارآخر. إن الثورة الاشتراكية، هذا الحلاّل لمشكلات «العالم المتخلف»، لا تقوم على أساس «الجبرية الغيبية» ولا على أساس «الحتمية الطبيعية الميكانيكية»، وإنما على تلك النظرية العلمية التي ترى في الإنسان الكادح هدف الثورة، وأداتها في آن واحد»[40]. ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل يتعداه إلى اعتبار ذلك الانتقال، في حد ذاته، معيارا لتقدم مجتمع على مجتمع :« إن الكونغو برزافيل أو وطننا العربي في بعض أقطاره، بالرغم من تخلفه الاقتصادي والتكنلوجي العلمي عن الولايات المتحدة الأمريكية، يمكن أن يمثل في السنوات القادمة مرحلة متقدمة على هذه الأخيرة في إطار التحول الاجتماعي الاشتراكي»[41]. وليس غرضي هنا إبراز المغالطات التي ينطوي عليها هذا الرأي ؛ فقد تكفل الزمن بذلك وكفاني مؤونته، ولا الطعن في أهمية الشرط الاجتماعي للتقدم، ولا حتى في دور العلم والتكنلوجيا في تجديد المجتمع

(38) نسبة إلى عقيدة المهدي المنتظر التي تقول بأنه سيظهر يوما ليملأ الدنيا عدلا مثلما ملئت جوراً.
(39) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص. 61.
(40) طيب تيزيني، **حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث**، دمشق، ص. 88.
(41) **نفس المصدر**، ص. 5.

والعقلية السائدين، وإلا ناقضت ما قُلْتُهُ آنفا، بل إظهار كيف أن تحويل قضايا حقيقية إلى قضايا إيديولوجية يؤدي إلى تبسيطات لا تهتم حقا بالمشكلات الفعلية والملموسة والتي لايكفي، في حلها، الانتصار للعلم من منطق وضعاني اغترابي، أو التبشير بملكوت نظام ما من منطق عقائدي، غير مرن، يستورد المستقبل، بل مواجهتها من منطق متعدد ومتكامل، أي من رؤية ذاتية عربية تبدع نموذجا تنمويا تكون أولى أولوياته محاربة الأمية المنتشرة في وطننا بنسب مرتفعة جدا.فقد جاء في إحصائيات «اليونسكو» أنها تبلغ نسبة 56 بالمئة في فئة من تصل أعمارهم سن الخامسة عشر، باستثناء منطقة الشام. وهي أعلى نسبة إذا ما قورنت بمثيلاتها في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. كما تكون من أهدافه تنمية البحث العلمي ؛ فإذا كان معدل ما تصرفه دول المركز على هذا البحث هو 3 بالمئة من الدخل القومي، فإن ما يصرفه العالم العربي عليه لا يتعدى 0,27 بالمئة، وهي أقل نسبة بالمقارنة مع مثيلاتها بإفريقيا وآسيا. لقد سبق أن أشرت، إشارة خاطفة، إلى انقلاب معادلة قواعد النموذج التنموي الكلاسيكي المعروف والذي ينبني على ثلاث قواعد : رأس المال، والمواد الخام، والقوى العاملة ؛ وهي تشكل مجتمعة قوام الإنتاج. وأزيد هنا مؤكدا أن هذا النموذج أصبح متجاوزا عند دول المركز التي انتقلت إلى ما يمكن أن يطلق عليه «المجتمع الإعلامي» أو «المجتمع المبني على المعرفة»، ذلك أن العناصر المتكون منها لم يعد لها مستقبل ؛ فالمواد الخام، بما فيها النفط، ستعوضها المواد البشرية المعتمدة على المعرفة. أما رأس المال، فأصبح أمرا ثانويا، لأن كبريات المشاريع أصبحت تتطور بسرعة لاعتمادها على المعلومات أكثر من اعتمادها على الأموال الباهظة[42].

لقد أصبحت المعرفة العلمية والمعلومات، في عصرنا هذا، أهم من المال. والمفارقة التي يعاني منها العالم العربي مفارقة تاريخية إعلامية علمية وتكنلوجية، تتمثل في أنه لم يحقق النموذج الكلاسيكي للتنمية، في وقت هو مضطر فيه إلى تحقيق النموذج الثاني، أي الثورة الإعلامية التكنلوجية، ولا سبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا بسن سياسة إعلامية وعلمية نهضوية يؤطرها مشروع حضاري متحرر يريد بناء مجتمع مثقف ؛ ذلك أن تنمية منظومة العلوم والتكنلوجيا العربية ودمجها العضوي

---

(42) المهدي المنجرة، «الموقع الحضاري للعلم العربي في عالم الغد»، **مجلة أبعاد فكرية**، العدد الأول، يناير 1989، الرباط، ص. 12.

بالمجتمع العربي يشكلان، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، جزءا رئيسيا من المشروع الحضاري المتكامل لهذا المجتمع ومهمة تاريخية لابد له أن يعمل بإصرار و أناة على إنجازها. وما دام الشيء بالشيء يذكر، أكرر هنا أن كل مشروع للمستقبل لابد وأن يكون مشروعا وحدويا. فالتكنلوجيا الإعلامية الجديدة تتطلب سوقا استهلاكية كبرى، لأن رواج منتجاتها رواجا يضمن تغطية النفقات وتحقيق الأرباح يفرض ذلك ؛ هذا إذا كنا ننوي الدخول في عصر التكنلوجيا الجديدة كمبدعين ومنتجين لاكمستهلكين.

وأخيرا، أختم هذا البحث بما بدأته ملحا على أن دور العلوم في النهوض بالمجتمع لا يقل أهمية عن دور المجتمع في تطوير العلوم والتقنيات. وهذا الترابط الجدلي يعطي فكرة واضحة عن أهمية العلوم والتقنية في تغيير المجتمع بصفة مباشرة أو غير مباشرة. وهذا ما يبرر المسلك الإشكالي الذي طغى على هذا البحث، والمتمثل في تحويل مسألة دور العلم والتكنلوجيا في تجديد المجتمع العربي، إلى مأزق العلم والتكنلوجيا في الوطن العربي، وتحويل مسألة التجديد إلى قضية أو مشكلة من خلال إبراز ما لا يكون تجديدا، أو ما يراد له أن يكون كذلك بينما هو في حقيقة أمره تقليد معوق، يقمع التجديد الذي هو أس كل عملية حضارية.

إمكانية قياس الاعتقاد
في إطار النظرية الذاتية للاحتمالات

عبد السلام بن ميس
كلية الآداب – الرباط

منذ تقويض الحتمانية السببية على يد داڤيد هيوم أصبح مفهوم الاحتمال في العلم يمثل مشكلة أساسية. لقد اتضح لكل المشتغلين بفلسفة العلوم أنه لم يعد من الممكن ضمانُ صحة التعميمات العلمية التي بواسطتها تتم تأدية المبادىء والقوانين الموروثة عن الميكانيكا الكلاسيكية. لقد أثبت هيوم أن فساد الاستقراء عُضال وأن أي حكم لا يخص علاقات الأفكار (العلاقات الصورية) هو حكم احتمالي[1].

يُمثل مفهوم الاحتمال في العلم مشكلة[2] نظرا لكونه يتضمن نوعين من الصعوبات : النوع الأول يخص **طبيعة** الاحتمالات نفسها، والثاني يخص **حساب** الاحتمالات. ويبدأ هذا المشكل في الظهور بمجرد أن نحاول صياغة تعريف سليم لمفهوم الاحتمالات بحيث يوفر لنا هذا التعريف قاعدة أولية لنظرية في الاحتمالات أو لنسق أكسيومي لحساب الاحتمالات[3].

منذ لاَپْلاَسْ[4] والسؤال حول تعريف الاحتمالات لم ينفك يُطرح. وانطلاقا

(1) HUME D. (1739), *A Treatise of Human Nature : Being an Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, vol. I, ed. Noon, London.

(2) لفهم الجانب الإشكالي لمفهوم الاحتمالات، انظر :
CARNAP R. (1949), «The Two Concepts of Probability», in : FEIGL H. and SELLARS W. eds (1949), *Readings in Philosophical Analysis*, N. York, Appeleton - Century Crofts Inc., pp. 330 - 348.

(3) POPPER K.R. (1978), *La logique de la découverte scientifique*, trad. française de N. Thyssen - Rutten et Ph. Devaux, Paris, Payot, p. 146.

(4) LAPLACE P. - S. de - (1814), *Théorie analytique des probabilités*, Paris, Courcier, 2e éd. Voir aussi : LAPLACE (1821), *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris.

من الإجابة المقترحة يجد مُنَظِّر الاحتمالات نفسه متبنّياً لنظرية معينة من النظريات الثلاث المعروفة في ميدان الاحتمالات وهي : النظرية الذاتية والنظرية الترددية والنظرية المنطقية. وبما أن موضوع الاحتمالات طويل ومعقد فسوف نكتفي هنا بالحديث عن نظرية واحدة فقط هي النظرية الذاتية للاحتمالات، وسوف نقتصر على مظهر واحد من مظاهرها هو المظهر الاعتقادي القائم على أساس قبلي. سوف نُعَرِّف بهذا الأخير ثم نناقشه.

لنعتبر المُبَلَّغ التالي : «احتمال ظهور وجه من أوجه قطعة نقدية هو 1 على 2». أول ما يلاحظه لابلاس بخصوص هذا المُبَلَّغ هو أن وجهي العملة متساويا الاحتمال في الحدوث. ومن هنا يمكن أن نستخلص التعريف التالي : احتمال ظهور حدث ما (وجه العملة في المثال السابق)، اعتمادا على فكرة «تعادل الاحتمال في الحدوث»، هو كسرٌ صورتُه تمثل الحدث المعني ومقامُه يمثل مجموع الأحداث المتعادلة الاحتمال في الحدوث[5].

بعد قراءة هذا التعريف، الموصوف عادة بكونه كلاسيكيا، يمكن ملاحظة مايلي : 1 – ليس من الضروري امتلاك معلومات من طبيعة إحصائية لحساب احتمال وقوع حدث ما ؛ يعني هذا أن هذا الاحتمال معطى **قبلي**. 2 – لايُحيل اللفظ «احتمال» في التعريف السابق على خاصية **موضوعية** للأحداث ذاتها بل يُشير إلى **قياس درجة اعتقاد** يتعلق بهذه الأحداث. ومن تم جاءت التسمية «النظرية الذاتية للاحتمالات».

رغم كون هذا التعريف واضحا ومعقولا فإنه لم يحظ برضَى فلاسفة العلم ؛ لأن أغلب مُبَلّغات حالات الاحتمال لاتقبل التحليل إلى «أحداث متعادلة في إمكان الوقوع». من المستحيل، مثلا، تعيين الأحداث المتعادلة في احتمال الوقوع في مُبَلّغ احتمالي إحصائي من نوع : «احتمال كون شخص منتمٍ إلى فئة معطاة، بالغ من العمر 30 سنة، قادرا على العيش حتى بلوغه 31 سنة يساوي 0,945».

ولكن، رغم ذلك ، فإن التعريف الذي قدمه لابلاس لم يُهمَل تماما. فهو التعريف الوحيد الذي يأخذ بعين الاعتبار فكرة «قياس درجة الاعتقاد» الذي يملك أهمية أساسية في صياغة مفهوم الاحتمال في العلم.

---

(5) DE MORGAN A. (1847) ; *Formal Logic, or the Calculus of Inference, Necessary and Probable*, London : Taylor and Walter, p.172.

حسب ما يُسمَّى عادة بالنظرية الذاتية للاحتمالات، يمثل الاحتمال درجة الاعتقاد الذي قد يملكه شخص ما حول حدث أو عبارة ما، اعتمادا على قدر معين من الشهادة التجريبية. ويمكن قياس درجة الاعتقاد هذه بدقة، شريطة أن يكون الشخص صاحب الاعتقاد متماسك التفكير.

لقد عرَّف دومورڤان هو الآخر الاحتمال بالاعتماد على فكرة «درجة الاعتقاد». ففي كتابه **المنطق الصوري** يُعادل دومورڤان بين «درجة الاعتقاد» و«درجة الاحتمال»[6] ويؤكد أن هذه الدرجة في الحالتين معا هي كمية قابلة للقياس.

على غرار دومورڤان يؤكد كينز في كتابه **بحث حول الاحتمالات** على أن اللفظين « يقيني» و «احتمالي» يصفان درجات مختلفة من الاعتقاد العقلي في عبارة نتصورها أو نقبلها حسب المعلومات المتوفرة لدينا[7]. لكن كينز يختلف عن دومورڤان في كونه يعتبر درجة الاعتقاد **علاقة منطقية** وليس معطى **ذاتيا**. ويختلف كذلك عن لاپلاس ورَمْسِي في قوله بأن درجات الاعتقاد العقلي ليست كلها قابلة للفياس العددي[8].

على عكس كينز، طوَّر رمسي منهجا لقياس الاعتقاد مبنيا على أسس نفسية[9]. لكي نوزع بشكل سليم اعتقادنا على كل الحالات المتعادلة في احتمال الحدوث، كتوزيع اعتقادنا في الحدوث على وجهي عملة، لا تكفي معرفة قياس الاحتمال (باعتبار هذا الأخير ظاهرة موضوعية) بل لابد كذلك من معرفة قياس الاعتقاد (باعتباره ظاهرة ذاتية). وهذا هو الشيء الذي أوحى لرمسي بضرورة تبني منهج ذي أسس سيكولوجية[10]. وخلافا لكينز يعتقد رمسي أن كل درجات الاعتقاد، باختلاف أنواعها، قابلة للقياس بدون استثناء.

يؤكد كل من رمسي وساڤاج وبوريل أن الطريقة الوحيدة السليمة نظريا

---

(6) Cf. De Morgan A. (1847), «By degree of probability we really mean, or ought to mean, degree of belief», p. 172.

(7) KEYNES J.M. (1957), *A Treatise on Probability*, London, Macmillan and Co. , pp. 3 - 4.

(8) نفس المرجع السابق، ص. 34.

(9) RAMSEY F.P.(1950), *The Foundations of Mathematics and Other essays*, N. York, The Humanities Press, pp. 166 *sq*.

(10) «In order to apportion correctly our belief to the probability, we must also be able to measure our belief [...] We must therefore try to develop a purely psychological method of measuring belief», *ibid*., p.166

لقياس درجة اعتقاد شخص ما هي فحص سلوك هذا الشخص(11). إن درجة الاعتقاد ليست إلا نوعا من الميل نحو ما هو محمّل.(12) ولابد لكل حساب احتمالات بهذا المعنَى أن يكون تعبيرا عن تماسك السلوك الاعتقادي للشخص.

إن لفكرة «التماسك» هذه تاريخا. لقد بادر بها رمسي سنة 1926. ثم أخذها عنه دوفينيتي(13) لِيُلْحِق بها معنى يُعتَبر «ضعيفا» في مقابل معنى «قوي» يَحْمِله عليها كل من شيموني وكيمني(14). يُعَرِّف دوفينيتي مفهوم التماسك كما يلي : «عندما يُقَدِّر (أو يُخَمِّن) شخص ما احتمالات وقوع حدث أو مجموعة من الأحداث، فهناك حالتان ممكنتان : إما أن يكون التراهن مع هذا الشخص ممكنا، مع اعتقادنا تحقيق ربح أكيد، أو أن يكون هذا الاعتقاد منعدما. ومن البديهي أن التقدير الذي يعطيه هذا الشخص للاحتمالات، في الحالة الأولى، يحتوي على نوع من عدم التماسك ؛ أما في الحالة الثانية فيمكن القول بأن هناك تماسكا في موقف هذا الشخص»(15).

يمكن تلخيص النتيجة التي حصل عليها رمسي ودوفينيتي كما يلي : لابد لتقديرات التصديق التي يقوم بها الشخص أن تُرضي مسلمات المفهوم الكمي للتصديق. فإذا كانت هذه التقديرات تشكل مجموعة متماسكة من الاعتقادات فإن هذه المسلمات تصبح مُبَرَّرَة باعتبارها **شروطا ضَرُورية** للاعتقاد. إن التماسك هنا يمثل معيار الصفة العقلية (rationality)التي تُحمل على الطريقة التي بواسطتها ينبغي

---

(11) BOREL E. (1964), «A Propos of a Treatise of Probability», in : KYBURG H.E. and SMOKLER H.E. eds (1964), *Studies in Subjective Probability*, N.York : John Wiley and Sons, pp.47 - 60 ; SAVAGE L.J. (1964), «The Foundations of Statistics Reconsidered», in : KYBURG H.E. and SMOKLER eds (1964), pp. 173 - 188.

(12) SHIMONY A.(1955), «Coherence and the Axioms of Confirmation», in : *Journal of Symbolic Logic*,vol. 20, pp. 1 - 28. Voir aussi MATALON B. (1967),«Epistémologie des Probabilités», in :PIAGET J. éd. (1967), *Logique et Connaissance scientifique*, Paris, Gallimard/nrf, pp. 526 - 553.

(13) DE FINETTI B.(1937), «La prévision : ses lois logiques et ses sources subjectives», in : *Annales de l'Institut H. Poincaré*, 1937, vol. 7, pp. 1 - 68. Traduit en anglais dans : KYBURG H.E and SMOKLER H.E. eds (1964), pp. 93 - 158. Voir aussi : DE FINETTI B. (1949), «Le vrai et le probable»,in : *Dialectica*, vol.3, pp. 78 - 92.

(14) SHIMONY A. (1955), *op.cit.* ; KEMENY J.G. (1955),«Fair Bets and Inductive Probability», in *Journal of Symbolic Logic*, 1955,vol.20, pp. 263 - 273.

(15) DE FINETTI (1937).

لدرجات الاعتقاد لشخص ما أن تكون مترابطة[16]. هذا هو المعنى القوي لمفهوم «التماسك».

يرجع الفضل في صياغة هذا المعنَى القوي لمفهوم التماسك الى شيموني. ولقد اعترف هذا الأخير بتبنيه للمعنَى الضعيف الذي قدَّمه رمسي كنقطة انطلاق مع الإشارة إلى الاختلافات الأساسية التالية : 1 – يمثل المفهوم القوي للتماسك الذي يقدمه شيموني تفسيرا للجانب الحدسي لفكرة التماسك أكثر ملاءمة من الذي قدَّمه رمسي ودوفينيتي ؛ 2 – المبدأ الذي بواسطته يُبَرِّرُ رمسي ودوفينيتي مسلمات التصديق أصبح هو بدوره مُبَرَّراً عند شيموني وأصبح يحمل اسم «مبدأ التماسك»[17].

لقد أيد كيمني هذا المعنَى القوي لفكرة التماسك. لكنه أبدل هذا اللفظ الأخير بكلمة «إنصافية» (fairness). فهو يعتقد أن مسلمات الاحتمال تمثل شروطا ضَرورية وكافية لضمان مطابقة درجات التصديق لمجموعة من خوارج قسمة رهانات مُنصِفة (أو عادلة). ثم يُعَرِّف كيمني الإنصاف الصارم (Strict fairness) كما يلي : يحدد أولا المقصود من كلمة رهان (bet) بقوله : «تحت شروط معينة، شـ، يتراهن

---

(16) يقترح شيموني أربع مسلمات للتصديق :

1) $0 \leqslant c\,(h/e) \leqslant 1$.

2) If $e \ni h$ then $c\,(h/e) = 1$

3) If $e \ni \neg (h \wedge h')$ then $c\,(h \vee h'/e) = c\,(h/e) + c\,(h'/e)$.

4) $c\,(h \wedge h'/e) = c\,(h/e).\ c(h'/h \wedge e)$ and $c\,(h \wedge h'/e) = c\,(h'/e).\ c\,(h/h' \wedge e)$.

في صياغة هذه المسلمات استُعملت الرموز التالية :

رمز لدرجة التصديق (Confirmation)	C :
رابط التضمن المنطقي (اللزوم)	∋ :
رمز للفرضية	h,h':
رمز للشهادة التجريبية (evidence)	e :
علامة النفي	¬ :
علامة الوصل	Λ :
علامة الفصل	v :

(17) SHIMONY (1955), p. 10.

شخصان على حصول أو عدم حصول حدث مفترض، **ف**، ويمكن للرهان أن يكون إما **عادلا** وذلك عندما تكون حظوظ الطرفين المتراهنين متساوية، أو أن تكون هناك حظوظ ترجيحية فعلا أو اعتقادا. فإذا اقترح شخص متراهن دفع مبلغ مالي قدره «خام» في حالة ما إذا أخطأ والحصول على (1 − خا) م في حالة ما إذا أصاب، فإنه عندئذ يملك الحظوظ خا : (1 − خا)». تُمثل «خا» هنا خارج قسمة الرهانات و«م» المبلغ المتراهن به. ويُعْتَبَر رهان ما محددا إذا عرفنا المسائل التالية :

1. ش و ف (الشهادة التجريبية والفرضية)،
2. خا و م (خارج قسمة الرهانات ومبلغ الرهان)،
3. ما إذا كان الشخص الأول قد تراهن لصالح أو ضد حصول ف.

لنفرض أننا نملك منهجا لتحديد خوارج قسمة الرهانات بالنسبة لكل الأزواج (ش/ف) ؛ فكيف يمكننا أن نقرر ما إذا كانت خوارج القسمة هذه عادلة ؟ حسب رمسي ودوفينيتي إذا كانت الخوارج فعلا عادلة، فلا يمكن للخصم المتراهن أن **يضمن** لنفسه ربحا. بتعبير آخر، تُعتبر مجموعة من خوارج الرهانات عادلة، بالنسبة لكل زوج (ش/ف)، إذا لم يكن هناك «نسق رهاني» باستطاعته ضمان ربح ما.
يتوقف النسق الرهاني على القرارات التي نتخذها حول المسائل التالية :

1. في أية ظروف يتم الرهان وعلى أية فرضيات نتراهن في نفس هذه الظروف : أي اختيار مجموعة من الأزواج (ش/ف).
2. اختيار رهان أو مجازفة بالنسبة لكل زوج (شـ/ف).
3. القرار المتعلق بمسألة كون الرهان لصالح أو ضد الفرضية (ف) في كل حالة.

تُعتبر مجموعة من خوارج قسمة الرهانات «منصفة إنصافا صارما» إذا لم يكن هناك أي «نسق رهاني» باستطاعته أن يضمن، في نفس الوقت، عدم حصول الخسارة وتحقيق الربح. ويُعتبر شرط الإنصاف مُنْتَهَكًا إذا كان هناك نسق رهاني يسمح لمتراهن بتحقيق ربح كيفما كانت النتائج الواقعية للرهان.

حصل ليهمان[18] على نفس النتائج التي توصل إليها كيمني. ثم ظهرت

(18) LEHMAN R.S. (1955). «On Confirmation and Rational Betting», in *Journal of Symbolic Logic*, 1955, vol. 20, pp. 251 - 262

أعمال أخرى حول النظرية الذاتية للاحتمالات، قام بها كل من سافاج[19] وإيدوارد[20]وڭود[21] وكوپمان[22] وداڤيدسون[23] وفريشي[24]. ويعْتَبر بعض النقاد[25] فكرة الأحداث المتعادلة (أو المتكافئة) أكثر أهمية بالنسبة للنظرية الذاتية للاحتمالات من فكرة التماسك[26] ؛ وذلك لأنه، بمساعدة فكرة الأحداث المتكافئة، يمكن ربط التأويل الذاتي للاحتمالات مع العمليات الكلاسيكية للاستدلال الاحصائي. وفعلا، هناك محاولتان في هذا الشأن : قام بالأولى دوفينيتي نفسه[27]، بينما قام سافاج بالمحاولة الثانية. لقد بيّن دوفينيتي أن المُبَرْهَنَات الكلاسيكية المتعلقة بالنهاية (limite) والتي عليها تتوقف صيغ مختلفة للاستدلال الإحصائي قابلة للتطبيق سواء على الأحداث المتكافئة أو على سلسلات الأحداث المستقلة التي من أجلها وُضعت أصلا هذه المبرهنات. وهنا تصبح النظرية الذاتية للاحتمال قادرة على استيعاب النظرية الترددية (أو الإحصائية) للاحتمال.

السؤال الذي يمكن طرحه الآن هو : كيف يمكن لنظرية ذاتية مؤسسة على معطيات قبلية أن تستوعب نظرية موضوعية مؤسسة على معطيات تجريبية ؟ لقد تعرّضت النظرية الذاتية للاحتمالات لانتقادات شديدة تجعلها غير قادرة، بأي وجه من الأوجه، على استيعاب النظرية الترددية للاحتمالات. بل قد تعجز النظرية الذاتية، بغض النظر عن قدرتها أو عدم قدرتها على تفسير الظواهر الترددية الإحصائية، عن مواجهة الانتقادات التي تستهدف أساسها القبلي.

لنأخذ المثال البسيط المتمثل في رمي قطعة نقدية. ولنفرض أن هذه القطعة

---

(19) SAVAGE L.J. (1954), *The Foundations of Statistics*, N.York, J. Wiley and Sons.

(20) EDWARD W.(1954), «The Theory of Decision Making», in *Psychological Bulletin*, 1954, vol.51, pp. 380 - 417.

(21) GOOD I.J. (1950), *Probability and Weighing of Evidence*, N.Yord : Hafner.

(22) KOOPMAN B.O. (1940), «The Bases of Probability», in : *Bulletin of Mathematical Society*, 1940, vol. 46, pp. 763 - 774.

(23) DAVIDSON D.and SUPPES P.(1957), *Decision Making, an Experimental Approach*,Stanford, Univ. Press.

(24) FRECHET M. (1950), «Un problème psychologique sur les probabilités subjectives», in : *Jour. de Psycho. Normale et Path.*, 1950, pp.47 - 51 et 1954, pp. 431 - 438.

(25) SMOKLER E.H and KYBURG E.H. eds (1964), *Studies in Subjective Probability*, N.York, Wiley and Sons.

(26) *Ibid.*,Introdution.

(27) DE FINETTI B. (1937).

رُميت مرتين. فنحن نعرف، **قبليا**، أن الأحداث أو الحالات الممكن حصولها هي وجه – وجه، وجه – ظهر، ظهر – وجه وظهر – ظهر. ومن المعروف أن لابلاس، عندما طرح فكرة «الاحتمال القبلي» فإنه قد أسس عمله ذاك على فكرة «الأحداث المتكافئة الإمكان». لكن، ما المقصود هنا بتكافؤ الإمكان ؟ للإجابة عن هذا السؤال هناك طريقتان مختلفتان : إما أن نبحث عن تفسير في ذهن الملاحظ أو أن نبحث عن تفسير في خصائص الأشياء الملاحظة. يمكن القول، مثلا، إن تخميناتنا أو آمالنا أو اعتقاداتنا المتعلقة بالحدثين وجه وظهر مُتكافئة. لكن، على أي أساس يمكن تقديم هذا الجواب ؟ ما هي خواص الأحداث التي نعتبرها متكافئة ؟ إن الجواب عن هذه الأسئلة سوف يؤدي بنا إلى الحديث عن الطريقة الثانية للإجابة عن السؤال المطروح أصلا. يمكن القول بأن التعبير «تكافؤ الإمكان» لايخص «حالة ذهنية» بل يخص كيفية من كيفيات الأشياء أو الأحداث المعنية. وفي هذه الحالة يُصبح معنًى التعبير «تكافؤ الإمكان» كالتالي : يمكن للأحداث أن تظهر بتردد متعادل خلال سلسلة طويلة من الوقوعات لنفس الأحداث. وهنا نلاحظ أن أساس هذا المعنى الأخير ليس إطلاقا **قبليا**، بل إن هذا الأساس مستخلص من التجربة الماضية. إن هناك فرقا شاسعا بين البحث عن التكافؤ داخل مجموع اعتقاداتنا. والبحث عنه انطلاقا من تردد حالات وقوع الأحداث. ولقد أكد كثير من الفلاسفة بأن الصيغة الأخيرة للجواب المذكور هي الأسلم[28]. ومن ثم تَكُون النقطة الحقيقية لانطلاق الاحتمالات هي «متتالية من الأحداث» وليس التكافؤ القبلي المشروح أعلاه.

من المعروف أن النظرية الذاتية للاحتمالات لا تقوم إلا إذا افترضنا توفر شروط معينة سوف نذكرها. لكن توفر هذه الشروط يجعل أساس نفس النظرية يفقد معناه القبلي! ففي حالة رمي قطعة نقدية، مثلا، لابدّ من توفر الشروط التالية : لابد أولا أن تكون هذه القطعة النقدية مثالية في شكلها، ولابد كذلك أن تكون طريقة رمينا لها مثالية وذلك بتفادي أي وضع فيزيائي للقطعة أو لمسارها من شأنه أن يُخل

(28) من بين هؤلاء الفلاسفة نذكر ڤِينّ وپيرس وميزز ورايشنباخ. أنظر مثلا :

VENN J. (1886), *The Logic of Chance*, London, Macmillan ; PEIRCE C. (1931 - 32), *Collected Papers*, edited by Hartshorne C. and Weiss P., Cambridge : Harvard Univ. Press ; MISES R.Von - (1957), *Probability, Statistics and Truth*, N. York, Macmillan ; REICHENBACH H. (1949), *The Theory of Probability*, California, Univ. Press.

بالتكافؤ الموجود بين وجهيها ؛ وأخيرا لابد أن نأخذ بعين الاعتبار ظروف حالتنا الذهنية في الوقت الذي نُقَوِّم فيه الاحتمالات. إذا توفرت هذه الشروط فإن حظوظ ظهور أو عدم ظهور الوجه أو الظهر متساوية. لكن، بهذا المعنى، سوف يكون التكافؤ في إمكان الحصول الذي يُحمل على الأحداث مماثلا لنتيجة اجتماع عدد معين من الظروف الامبريقية. وبالتالي يمكن القول إن النظرية الذاتية للاحتمالات غير ملائمة لا فقط لأنها تفقد أساسها القبلي بل أيضا لأنها غير قادرة على تأويل كل أشكال العبارات الاحتمالية. فهي مقصورة فقط على «ألعاب المصادفة» ولا تطبق حتى على هذه الأخيرة إلا بقيود كثيرة.

لنرجع الآن إلى فكرة قياس درجة الاعتقاد التي تعتبر جوهر النظرية الذاتية للاحتمالات. لقد لاحظنا أن الذين تبنوا هذه النظرية يفترضون أن الاعتقاد يمكن أن يؤخذ على أساس كونه «كمية قابلة للقياس» وعلى نظرية الاحتمالات أن تدرس القواعد التي تحكم الظاهرة المتمثلة في كون كمية اعتقادنا في عبارة ما تتغير تبعا لتغير كمية اعتقادنا في عبارات أخرى. لكن لكي يكون القياس سليما، من الضروري افتراض كون الذهن خاليا من كل تشويش صادر عن انفعال ما أثناء تقويم الشهادة التجريبية. غير أنه ليس دائما من الممكن إضعاف أو إلغاء دور العامل الانفعالي، وبالتالي فإن القياس الذي قد نقوم به لن يكون إلا قياسا مغلوطا.

من كل هذا يتضح أن الدفاع عن الأساس العلمي للنظرية الذاتية للاحتمالات أمر يصعب تبريره. وهذا هو السبب الذي جعل فلاسفة وعلماء كثيرين يقولون بنظريات أُخرى أهمها : النظرية الترددية للاحتمالات والنظرية المنطقية. ولكن هذا لايعني أن مشكلة تأويل الاحتمالات في العلم قد انتهت. بل لقد اكتسبت حدة لم تعرفها من قبل وخاصة بعد ظهور الفيزياء الكوانطية.

مراجع

BOREL E. (1964), «A propos of a Treatise on Probability», in : KYBURG E.H. and SMOKLER E.H. eds (1964), *Studies in Subjective Probability*, N.York, J. wiley and Sons, Inc., pp.45 - 60. .

يوجد النص الاصلي لهذا المقال بالفرنسية في المرجع التالي .

BOREL E. (1939), *Valeur pratique et philosophique des probabilités*, Gauthier - Villars, Paris.

CARNAP R. (1949), «The Two Concepts of Probability», in : FEIGL H. and SELLARS W. eds (1949), *Readings in Philosophical Analysis*, N.York : Appeleton - Century Crofts Inc., pp. 330 - 348.

CARNAP R. (1971),«Inductive Logic and Rational Decision», in : CARNAP R. and JEFFREY R.C. (1971), *Studies in Inductive Logic and Probability* , California : Univ. Press, vol. I, pp. 7 - 31.

CARNAP R. (1960), «Statistical ana Inductive Probability», in : MADDEN E.H. ed. (1960), *The Structure of Scientific Thought*, Boston : H.M. Company, pp.269 - 279.

CARNAP R. (1950), *Logical Foundations of Probability*, Chicago : Univ. Press.

DAVIDSON D. and SUPPES P. (1957), *Decision Making, an Experimental Apprvoch*, Stanford, Univ. Press.

De FINETTI B. (1937),«La prévision : ses lois logiques et ses sources subjectives», *in Annales de l'Institut H. Poincaré*, 1937, vol.7,pp. 1 - 68.

توجد ترجمة انجليزية لهذا المقال في المرجع التالي :

De FINETTI B. (1964), «Foresight : its Logical Laws, its Subjective Sources», in : KYBURG H.E. and SMOKLER H.E. eds (1964), *Studies in Subjective Probability*, Wiley and Sons, N.York, pp. 93 - 158.

De FINETTI B. (1949), «Le vrai et le probable», in : *Dialectica*, 1949, vol.3, pp. 78 - 92.

De MORGAN A. (1847). *Formal Logic, or the Calculus of Inference, Necessary and Probable*, London, Taylor and walter.

FEIGL H.and SELLARS W. eds (1949), *Readings in Philosophical Analysis*, N. York, Appeleton - Century Crofts Inc.

FRECHET M.(1950),«Un problème psychologique sur les probabilités subjectives», in : *Journal de Psycho. Normal et Path.*, 1950,pp. 47 - 51 et 1954, pp. 431 - 438.

GOOD I.J.(1950), *Probability and weighing of Evidence*,N.York : Hafner.

HUME D. (1739), *A Treatise of Human Nature : Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, vols I and II, ed. Noon, London.

HUME D.(1748), *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, London. A. Miller.

JEFFREYS H. (1939), *Theory of Probability*, Oxford.

KEMENY J. G. (1955),«Fair Bets and Inductive Probability» in*Journal of Symbolic Logic*, 1955, vol. 20, pp. 263 - 273.

KEYNES J.M. (1957), *A Treatise on Probability*, London : Macmillan (1st ed.1921).

KOOPMAN B.O. (1940 a), «The Axioms and Algebra of Inductive Probability» in : *Annals of Mathematics*, Series 2, vol. 41, pp.269 - 292.

KOOPMAN B.O. (1940b), «the Bases of Probability», in : *Bulletin of the Mathematical Society*, 1940, vol. 46, pp. 763 - 774.

KYBURG H.E. and SMOKLER H.E. eds (1964), *Studies in Subjective Probability*, N. York : Wiley and Sons.

LAPLACE P. - S. de - (1812), *Théorie analytique des Probabilités*, Paris : Courcier (2e éd. 1814).

LAPLACE P. - S de - (1921), *Essai philosophique sur les probabilités*, Gauthier - Villars, Paris. (1e éd. 1814).

LEHMAN R.S. (1955).«On Confirmation and Rational Betting», in : *Journal of Symbolic Logic*, 1955, vol.20, pp. 251 - 262.

LENZ J. W. (1960). «The Frequency Theory of Probability», in : MADDEN E.H. ed. (1960),*The Structure of Scientific Thought*, pp. 263 - 269.

MATALON B.(1967). «Epistémologie des Probabilités», in : PIAGET J. éd. (1967), *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard/ nrf, pp. 526 - 553.

MISES R. Von (1957),*Probability, Statistics and Truth*, N. York, Macmillan.

NAGEL E. (1939), «The Principles of the Theory of Probability», in : *The International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 1, N° 6.

PEIRCE Ch. (1931 - 32),*Collected Papers*, HARTSHORNE and WEISS eds, Cambridge, Univ. Press.

POPPER K. R. (1978),*La logique de la découverte scientifique*, Paris : Payot.

RAMSEY F.P. (1950), *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essais, Braithwaite R. B. ed., N.York : the humanities Press.*

REICHENBACH H.(1949), The Theory of Probability, California : Univ. Press.

REICHENBACH H. (1937),«Les fondements logiques du calcul des probabilités» in : *Annales de l'Institut H. Poincaré*, 1937, vol.7, pp. 127 - 159.

SAVAGE L. J. (1954), *The Foundations of Statistics*, N. York : J. Wiley and Sons.

SAVAGE L. J. (1964),«The Foundations of Statistics Reconcidered», in : KYBURG and SMOKLER eds (1964), *Studies in Subjective Probability*, pp. 173 - 188.

SELLARS W.(cf. FEIGL H. and - eds).

SHIMONY A. (1955), «Coherence and the Axioms of Confirmation», in : *Journal of Symbolic Logic*, 1955, vol.20, pp.1 - 28.

SMOKLER H. E. (cf. KYBURG H. E. and - eds).

VENN J. (1886), *The Logic of Chance*, réimprimé à N. York, Chelsea, 1963.

أزمة النزعة الإنسانية في الفكر الفلسفي

عبد الرزاق الدواي
كلية الآداب – الرباط

I – حول «محاكمة» الإنسان في الفلسفة المعاصرة

عرف الفكر المعاصر، وبصفة خاصة في فرنسا ابتداء من الستينات، ازدهارا ملحوظا للتيارات الفلسفية المنتقدة للنزعة الإنسانية، ربما لم يشهد له مثيل من قبل في تاريخ الفكر والفلسفة. لقد تكاثرت تلك التيارات في أشكال وألوان متعددة، داخل ميادين معرفية وثقافية متنوعة. وكان القاسم المشترك بينها جميعا هو هيمنة روح التقويض والتفكيك : تفكيك العقل والعقلانية، والمبادىء والقيم، والمعنى والدلالات، والأهداف والغايات، والتاريخ. وفي عبارة جامعة : تفكيك الإنسان وعالمه الثقافي. وقد كانت ظاهرة التفكيك هاته مصدر جاذبية تلك التيارات، وسبب رواجها، وما أكسبها جدة، لعلها تقوم بالأساس، في التحرر من جميع مظاهر الجدية.!

لقد رددت تلك التيارات الفلسفية بأصوات مختلفة، وفي نبرة من يعلن عن اكتشاف جديد وهائل : إن الإنسان، كما تصورناه إلى حد الآن، كما أحببناه فينا وفي غيرنا، ودافعنا عنه وعن قضاياه، لم يعد له وجود، أو قل هو على وشك الاختفاء. لقد أضحى تصورنا عنه، كذات وعقل وإرادة، وكقدرة على الخلق والإبداع، متهافتا. ومعالم صورته المألوفة لَدَيْنَا بدأت في التلاشي. وهويته تشظت، وأصبحت في عداد ما هو عابر في هذا الواقع اللانهائي. وما النزعة الإنسانية إلا خطابا متداعيا لا يزال يتغنى بتلك الصورة المحتضرة، أو يتباكى متحسرا عليها. وإن الإنسان ليبدو الآن وكأنه لم يكن إلا معبرا لظهور ما يضاهي الفكر المطلق

عند هيجل، أو لحظة انفتاح ضرورية لانكشاف واختفاء لغز الوجود، كما تقول فلسفة هيدجر. قيل عن الإنسان بأنه لم يكن أكثر من ومضة شاردة، وبريق خاطف. ونعلم أن حضارات إنسانية عريقة تم تشييدها، وتاريخا عظيما، غنيا ومتنوعا، قد تحقق خلال ذلك العبور الذي، لحسن الحظ، لم يتوقف إلى حد الآن. ولكن تلك التيارات تأبى إلا أن ترى في تلك الحضارات، وذلك التاريخ نفسه، نواتج لنظام موضوعي، لا دخل لإرادة الإنسان فيه ؛ إنه نظام بنيات الوجود الخفية والحتمية، وإمكانياتها. وبتنا نرى الإنسان وهو يتحول، في الفكر المعاصر، من مشيد للحضارات، ومبدع للثقافات، من سليل «بروميثيوس»، إلى مجرد نسخة جديدة عن سيزيف ![1]

كيف انتهينا إلى هذه الوضعية الشاذة، التي تفضح إحدى المفارقات الكبرى لعصرنا ؟ ففي الوقت الذي اغتنت فيه مجالات العقلانية والعقلنة، واكتسحت فيه ميادين جديدة من الفعاليات البشرية، صرنا نلاحظ انتعاشا حقيقيا للنزعة الظلامية، وللفكر العدمي. وفي الزمن الذي تحققت فيه وفرة في مناهج التحليل والتفسير، وفيض في المعاني والدلالات، بدأت ترتفع أصوات متشائمة، تؤكد ألا وجود لحقيقة ... ولا لمعنى، وأن الأمر يتعلق في نهاية المطاف بالتناسل العشوائي للتأويلات. وفي العصر الذي كبرت فيه تطلعات ومطامح الإنسان إلى مزيد من المعرفة، وبالتالي إلى مزيد من التحرر، وتعاظمت فيه إمكانيات ووسائل العمل، خيم على الفكر والفلسفة ظلام دامس، وشعور قاتم بضآلة الإنسان ... وبالطابع العبثي لمبادراته.

ومن يكون هذا الإنسان، الذي أصبحت تلك التيارات تتنبأ بقرب اختفائه وموته ؟ هل هو الإنسان الواقعي كما نعرفه ؟ نحن نستبعد كثيرا أن يكون المقصود بالموت، في هذا السياق الثقافي الجديد، الموت الطبيعي، أو الموت بسبب كارثة قد تنجم عن جبروت الإنسان وتهوره، أو بفعل كارثة طبيعية أمست وشيكة الوقوع، وستعجل، عندما تقع، بنهاية مأساوية للعالم وللبشرية – حتى وإن كانت بعض عبارات هيدجر عن التقنية، وتأملات ليفي ستروس الفلسفية في نهايات بعض كتبه، توحي أحيانا بهذا المعنى –. ونرجح أن يكون المقصود بموت الإنسان نهاية ما يقال

(1) Jean Brun ; «Les nihilismes contemporains», in *Actes du 15e congrés des sociétés de philosophie de langue française*, Reims, *sept.* 1974, p. 147.

يقال عنه بأنه أسطورة فلسفية عن الإنسان، لا تتوقف النزعة الإنسانية عن إعادة صياغتها وتجديدها.

والظاهر أن المحاكات التي أجريت لمفهوم الإنسان، في الفكر المعاصر، انتهت في غالب الأحيان، وعلى الرغم من تباين التحليلات التمهيدية، والحيثيات، إلى إصدار نفس الحكم : ضرورة إلغاء ذلك المفهوم والاستغناء عنه. ولكن باستطاعتنا، على أية حال، أن نميز بين طريقتين مختلفتين، اقترحتا لتنفيذ ذلك الحكم ؛ أو، بعبارة أخرى، بين كيفيتين للتحرر من الإنسان.

1 – هناك أولا الموقف الذي يتنبأ ب «موت الإنسان»، باسم العلم، وباسم التطور العلمي. وهو، كما نلاحظ، يتباين نوعيا، حسب ما إذا كان يتبنى عن العلم تصورا وضعياً، أو ماركسيا، أو بنيويا. ومن المرجح أن تكون غاية هذا الموقف هي تجديد المفهوم الفلسفي التقليدي عن الإنسان، على ضوء ما يستجد في ميادين الاكتشافات العلمية، وخاصة تلك التي لها صلة بالإنسان. ويؤمن هذا الموقف بصفة عامة، إما صراحة أو ضمنيا، بفكرة أن يكون العلم مصدر إلهام لنزعة إنسانية جديدة. وإجمالا، يمكن القول إنَّنا أمام موقف يتصور الإنسان ككائن طبيعي، وتاريخي، لايتوقف عن القيام بالمحاولات لفهم محيطه وعالمه وذاته، في أفق التأثير عليهما حسب الإمكان، يستفيد من تراكم تجاربه، ويوسع أشكال إدراكه وتعقله، ويضع باستمرار مشاريع للمستقبل، قد تتحقق وقد تفشل، وهو يستفيد في كلتا الحالتين ؛ وكل ذلك داخل تاريخ زماني يؤمن بأنه يساهم نسبيا في تحديد توجهاته، انطلاقا من وضعية التناهي ذاتها التي تشرطه.

2 – وهناك ثانيا موقف آخر يبدو أنه أكثر تطرفا وجذرية، إذ أنه يعلن عن «موت الإنسان»، باسم ضرورة – نادرا ما يعطى لها تبرير –، هي ضرورة التحرر من جميع الأوهام الإنسانية، بما فيها الأوهام التي يخلقها العلم ذاته ... بما فيها وهم الإنسان «الإنساني»، أي الإنسان الواعي والفاعل، والمسؤول، والمبدع. وهو يرفض، في هذا الأفق، جميع المشاريع والغايات والأهداف التي يعطيها البشر لحياتهم ؛ لأنها مجرد تأويلات ميتافزيقية للوجود. ويعمل بالتالي على تفكيك جميع الأسس التي تبنى عليها النزعة الإنسانية. إذ لاشيء – حسب هذا الموقف – يعد أكثر مدعاة للسخرية والشفقة من التفكير بالقيم، والاهتمام بالذات الذي يصدر عن كائن متناه يعلم علم اليقين أنه وجد من أجل أن يموت !

وعندما تحيل فلسفة «موت الإنسان» إلى العلم، فهي غالبا ما تعني بذلك الاستشهاد ببعض التأويلات التي أعطيت لنتائج بعض العلوم البنيوية في ميادين اللسانيات، واللاشعور، والثقافة. وحسب تلك التأويلات، لم يعد بالإمكان اليوم الاستمرار في تصديق تصورات الإنسان عن نفسه، ومواصلة الحديث عنه ككائن قادر على القيام بمبادرات حرة ؛ ذلك أن البنيات اللاشعورية هي التي تتحكم في جميع فعالياته. فليس الإنسان في حقيقة الأمر إلا مخلوقا سلبيا، ومنفعلا، وعاجزا : إنه كائن غارق في عالم «لم يختره، ولم تكن له يد في صنعه» وهو على الدوام أسير لوضعيته المشروطة بحتميات متعددة، تحدد كل ما يتخيل أنه «اختياراته»، إنه طيف عابر في «عالم معاد له، ويغمره كليا»[2].

وكانت العلوم البنيوية قد تأسست، كما نعلم، انطلاقا من نظرية عامة عن البنيات تذهب إلى أن بالإمكان تطبيقها على جميع مستويات الواقع البشري. واضمحلت في تلك العلوم، تدريجيا، فكرة الإحالة إلى الإنسان كذات واعية وفاعلة، لتحل محلها فكرة الإحالة إلى الأنساق اللاشعورية، وإلى لعبة الاختلافات والفروق داخل اللغة. كما أفرغت الذات من مضامينها، ولم تبق صالحة حتى كموضوع للبحث العلمي الذي بات يتجه إلى الاستغناء عنها. لقد أصبح «إنسان الفلسفة» شبحا مزعجا بالنسبة لتلك العلوم، فارتأت التخلي عنه نهائيا. وفضلت عليه ذاتا أخرى، نكرة ومجهولة، أصبحت توصف بأنها قاهرة ومهيمنة : اللاشعور، أو ما يُعطَى له جزافا من مرادفات.

فبدل الذات المتكلمة، تم تفضيل اللغة كنسق مقفل ومكتف بذاته ؛ وبدل الإنسان المنتج ... نَسَقُ الإنتاج ؛ وبدل الإنسان الواعي والفاعل والمسؤول ... الخطابُ الغامض للاشعور ؛ وبدل الإنسان العالم والباحث ... المعرفة كسياق بدون ذات. لقد قيل بأن البنيات اللاشعورية هي التي تحدد، بكيفية مسبقة، وظيفة الفرد في المجتمع وتختفي وراء الأقنعة والشخصيات التي يتقمصها، وخلف ما يعتقد أنه من عمله أو من اكتشافه وإبداعه. وفي نفس سياق مطاردة الذات، حكم على المبدع — في مجالات الإبداع المختلفة — أن يختفي نهائيا، وألا يترك في عمله أي أثر لعاطفة، أو لتوقيع يمكن أن يفصح عن مشاعر ذاتية.

---

(2) Philippe Hodard, *Le je et les dessous du jeu*, Paris, Aubier Montaigne, 1981, p. 36.

أما ذلك الطموح إلى أن يصبح البشر، يوما ما، قادرين على التحكم في علاقاتهم الاجتماعية وعقلنتها، فقد تبخر بعد أن أعلنت البنيوية عن الطابع السرابي للهامش الضئيل الذي كان مؤملا فيه أن يكون «مملكة الحرّية». فلم يعد ذلك الهامش إلا أضغاث أحلام. لقد قضت عليه «المادية الجديدة» التي أسفرت عنها البنيوية، عندما أرجعت إنسانية الإنسان إلى أصل لاإنساني إطلاقا. وعندما رفضت للإنسان، واستكبرت عليها الاعتراف بأنه جزء متميز وراق، من الطبيعة، وعدته مجرد جزء عابر وفان، مثل سائر أجزائها الأخرى، يسري عليه ما يسري عليها من قوانين حتمية : إنه مجرد حلقة من سلسلة طويلة توجد حلقاتها الأخرى متجذرة في الطبيعة.[3] وعندما يتم تجريد الإنسان من الوعي، ومن التفكير، ومن القدرة على الفعل والمبادرة، فماذا يبقى عنده من خصائص يمكن أن تميزه كإنسان لقد استشرت عدوى إلغاء كل خصائص الإنسان، وبات من الواضح أنه قد حكم على النزعة الإنسانية أن تنسحب كليامن هذا الفضاء الجديد الذي لم يعد التفكير فيه ممكنا، كما يقول ميشيل فوكو، إلا في غياب الإنسان.

إن أشياع الفلسفة البنيوية يقدمونها كما لو كانت ثورة كوبرنيكية جديدة في التاريخ المعاصر للعلم ويعتبرون حدث ظهورها، بمثابة الحدث المعرفي الأكثر بروزا في هذا النصف الثاني من القرن العشرين. وهو يمثل أعظم مجهود واع وعميق يتم بذله في هذا العصر من أجل تحرير العلم من رواسب الإيديولوجيا والفكر الميتافزيقي التي بقيت عالقة به في مستويات عدة، وبصفة خاصة في مجالات العلوم الإنسانية. يقولون بأن الهاجس الإبستملوجي الذي يحرك البنيوية هو، أساسا، الحرص على احترام الدقة والموضوعية والصرامة العلمية. ولذلك تميزت البنيوية بانتقادها لجميع الأشكال التي تظهر عليها النزعة الإنسانية اليوم، وبرفضها للإشكاليات الفلسفية التي ترتبط بها. أما الهدف من وراء ذلك كله، فهو تجديد التصور التقليدي السائد عن العلم وعن الإنسان.

ويستطرد أولائك المدافعون عن البنيوية[4] قائلين بأن لها – فضلا عن هذا الموقف الرافض – خاصيات أخرى إيجابية، أهمها الطموح إلى تأسيس علوم اجتماعية

(3) Philippe Némo, *l'homme structural*, Paris, Grasset, 1975, p. 12 - 13.

(4) نعرض هنا خلاصة الموقف المدافع عن البنيوية، كما عبر عنه المفكر الفرنسي F. Châtelet خلال ندوة حول موضوع :
«Système et liberté : L'humanisme n'est-il qu'une illusion ?». Cf. *Structuralisme et Marxisme*, Paris, U.G.E, 1970, p. 271, 277.

وإنسانية، تملك من الموضوعية والمصداقية ما لا يقل عن تلك المتوفرة في العلوم الطبيعية ؛ حتى وإن تطلب الأمر أن تكون من نمط آخر. ويعلقون مسألة تحقيق ذلك المطمح بتوفر شرطين :

1 – استبعاد المظاهر الواعية والمعاشة من مجال الوقائع والظواهر الاجتماعية والإنسانية ؛ والاكتفاء فقط بالبحث عن علاقات بسيطة ومجردة يمكن التعبير عنها بواسطة مفاهيم دقيقة.

2 – الإلغاء التام لمفهوم الإنسان، الذي يهيمن على الميتافزيقا الكلاسيكية برمتها، وعلى بدائلها الرائجة اليوم.

ويؤكدون على أن هذين الشرطين يتوفران تماما في النموذج السميولوجي، كما تقترحه اللسانيات والإثنلوجيا والتحليل النفسي. وهذا النموذج يعد بمثابة المعلمة المرشدة إلى الطريق الذي يجب أن يسلك لتحقيق ذلك المطمح.

وقد يقنعنا هذا الموقف المدافع عن البنيوية بأن الأمر يتعلق فقط بمنهج جديد، أثبت ملاءمته وفعاليته، في دراسة عديد من الظواهر الاجتماعية والإنسانية بالطريقة الموضوعية ؛ ولو صح هذا الرأي، لكان مسعى البنيوية مشروعا، بل ضروريا. ولاشك أنه صحيح بالفعل، على الأقل بالنسبة لبعض الباحثين الذين حرصوا كثيرا على البقاء في حدود هذا التصور. ولكن إمعان النظر في الأبحاث والدراسات الكثيرة التي تتم باسم البنيوية يظهر أن ذلك المنهج العلمي الواعد لم يلبث أن أسفر عن مضامين فلسفية، بل حتى إيديولوجية. وبات من قبيل المؤكد أن البنيوية تحولت إلى أطروحة فلسفية عن الواقع، وعن الإنسان وفعالياته ؛ أطروحة طالما استعملت كمنطلق ومرجع لإثارة مجموعة من التساؤلات حول وضعية الإنسان ومكانته في العالم.

وقد لاحظنا مرارا، خلال دراستنا لنماذج من الدراسات البنيوية، بأن البنيوية عندما تنزع إلى أن تصبح فلسفة، أو عندما تأخذ بعض نتائجها أبعادا فلسفية، أو يراد، من خلال تأويلات معينة، أن تبدو كذلك، فإن مطلبها المشروع، في البحث عن الثوابت والانتظامات البنيوية في الظواهر الإنسانية، سرعان ما يبدأ في الجنوح التدريجي نحو إضفاء خصائص أنطلوجية على البنيات. وفجأة تتحول تلك البنيات من نماذج علمية لفهم واقع الوجود البشري وعالمه إلى كيانات أنطلوجية، تضفي

عليها صفات القسر والإرغام اللاشعوري. وبذلك يُنْسى، كما يقول جان بياجي، بأنها ناتجة أولا وأخيرا عن شبكة من التحويلات. كما يتم تجاهل العمليات التي كانت وراء الكشف عنها وإبرازها[5]. وهكذا يتم إسدال الستار على جميع ممارسات الإنسان الخلاقة، وتطمس مسألة أساسية : إن كل تحليل موضوعي وملموس لظواهر إنسانية لا يمكن أن يستغني نهائيا عن أخذ العامل البشري بعين الاعتبار.

ونحن نسلم بأن كل موقف فكري أو فلسفي، ينتقد النزعة الإنسانية باسم العلم وباسم مسايرة التقدم العلمي والتفتح على مكتشفاته، سيظل موقفا معقولا ومشروعا، ما دامت غايته تنحصر في تجديد تصوراتنا عن الإنسان، وإعادة النظر في الفلسفة العملية المشتقة عن تلك التصورات، على ضوء ما يستجد في ميدان البحث العلمي المتعلق بالإنسان. ولكن شريطة ألا يقع في خطأ رسم حدود نظرية جامدة، تفصل بين الإيديولوجي والعلمي فصلا تاما، كما نلاحظ ذلك عند لوي ألتوسير، وألايفضي كذلك إلى رؤية متشائمة عن العالم، وعن الإنسان، تنذر بالأفول الشامل، كما سيفعل ليفي ستروس. وأخيرا ... ألا يتزاوج، أو يتحالف مع الفكر العدمي، الذي لا يرى غير العبث والعدم كحقيقة مطلقة، كما هو الشأن مثلا عند م. فوكو !

وهل يصح أن نقول عن ذلك الاتجاه العام الذي أخذه النقاش المعاصر حول أزمة النزعة الإنسانية،... والذي لم يتوقف إلا بعد أن اطمأن إلى أنه قد نزع عن الإنسان كل دلالة خاصة تعطى لحضوره الفعلي في هذا العالم، والذي طال كل ما هو إنساني في التاريخ وفي الثقافة، بأنه يتم باسم العلم فقط، ونحن نراه يتواكب بوضوح مع حركة إحياء وتجديد فلسفة نتشه .وهيدجر، في أشكال وصيغ جذابة[6] ؟

إذا كان ذلك الاتجاه يتظاهر بالاستلهام من نتائج بعض العلوم البنيوية التي ذكرناها، فهو ينهل بكل تأكيد، إن خلسة أو بطريقة مكشوفة، من منبع آخر يتناقض تماما مع العلم وتوجهاته ؛ إنه منبع أطروحة تجاوز الميتافزيقا. وماذا يمكن أن ينجم عن هذا الزواج المتنافر غير نقد عدمي يكتسي أحيانا سمات الجدية والوقار ؟

---

(5) **Jean Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F, 1979, p. 124.**
(6) **Mikkel Dufrenne, *Pour l'homme*, Seuil, Paris, 1968, p. 201.**

إن هذا الضرب من النقد للنزعة الإنسانية، الذي يسمونه تارة تفكيكا، وتارة أخرى جنيالوجيا، هو الذي أصبح يشكل الصفة البارزة لـ «الثقافة الجديدة» التي يقول عنها م. فوكو بأنها ,... بدأت مع نتشه، كما ظهرت عند هيدجر، وعند اللسانيين، وكذلك عند ليفي ستروس»[7].

II – عندما يصبح النقاش حول الأزمة جديا

لا يكتسي النقاش حول أزمة النزعة الإنسانية، في حقل الفكر المعاصر، دائما طابعا سلبيا. ولا يفضي بالضرورة، وفي جميع الحالات، إلى نتائج قاتمة تنذر باندثار الإنسان وعالمه الثقافي. ويتوجب الاعتراف، بدون شك، بأنه اتسم، في أحيان كثيرة، بقدر كبير من العمق والجدية، وصب في الاتجاه الإيجابي والبناء. ولكن يجدر التذكير أيضا بأن تلك حالة خاصة قد لا تظهر في الحقيقة إلا عندما تتوفر هناك إرادة تحترم الإنسان وتغير عليه ؛ وتسعى جاهدة إلى حصر النقاش في مشكل حقيقي وملموس، ونعني به مشكل العلاقة بين النزعة الإنسانية والعلم. وهذا المشكل يكون، حسب نظرنا، الموضوع الجدي الوحيد الذي يشد إليه الانتباه حقا داخل ذلك الخليط الغريب من الأفكار، التي كان جلها لا يبحث إلا عن عوامل الرواج والإثارة.

ولربما يسمح لنا التفكير، من خلال هذه الزاوية المحددة بالذات، بالإحاطة بالعناصر المعرفية الموضوعية لتلك الأزمة. ذلك، لأن ما يقترح فيها للمناقشة وللتحليل النقدي هو مفهوم النزعة الإنسانية ذاته، وما يحمله من مضامين عائمة ومبهمة، وما يريد التعبير عنه ... وأحيانا قد يعمل على إخفائه. وقد أضحى من المألوف، في هذا السياق، أن توجه إلى النزعة الإنسانية مجموعة من الانتقادات المشروعة، هذه أهمها:

1 – إن النزعة الإنسانية خطاب عام عن الإنسان، مشحون بالمضامين العاطفية والانفعالية التي تتراوح بين الشفقة والإدانة والاحتجاج الأخلاقي ... وبين التمني والركض وراء الأحلام الجميلة. إنها خطاب قلما يكترث بالفهم والتحليل.

---

(7) Revue *Arts et loisirs*, n° 38, Juin 1966, p. 9.

ولا يهمه كثيرا أن يواجه بالواقع فرضياته التي يحولها إلى بديهيات ؛ ولا استدلالاته ونتائجها التي يضفي عليها طابع اليقين الراسخ. وهو يفضل البقاء باستمرار في المجال العاطفي. وحتى عندما لاتسقط النزعة الإنسانية كليا في حبائل العاطفة، فهي تنساق بالتأكيد إلى نسج وخلق الأساطير عن الإنسان، وتفضي بالتالي إلى الفكر الميتافزيقي الواهم : إنها صورة حديثة لعقيدة الإيمان بعوالم أخرى مثالية. وغالبية من تحدثوا، أو يتحدثون اليوم عن الإنسان، أو عن إمكانيات تحرره، يفكرون بلغة شبيهة بلغة الأخلاق والميتافزيقا.

2 — تصب النزعة الإنسانية، إذن، في الفلسفة المثالية والميتافزيقا ؛ فمدلولها يحيل في أغلب الأحيان، إن بكيفية صريحة أو ضمنيا، إلى نموذج فكري مثالي عن الإنسان وعن مصيره. إنه نموذج منشأ عن طريق التأمل فقط، بعيدا عن الواقع، وعن أية معرفة علمية عن الإنسان ومحيطه. هو أقرب ما يكون إلى التصور الخيالي، الذي يختلقه الحماس العاطفي والفيض الشعري. ومن خلال هذا النموذج، يتم التأكيد، بدرجة كبيرة من الوثوق والجزم، على وجود خصائص تشكل ماهية ثابتة للإنسان، لا تتأثر بعوامل التطور، ولا بمؤثرات الوسط الاجتماعي أو الطبيعي. إنها تلك الماهية الخالدة، التي يقولون بأن فقدانها يؤدي إلى الاستلاب[8].

وكيف يصير الإنسان مستلبا، أي غريبا عن «شيء ما»، من المرجح جدا أنه لم يعرفه أبدا من قبل ؟ ألسنا، في حقيقة الأمر، أمام نموذج وهمي يؤمل فيه أن يساهم في تعبئة فعاليات الإنسان، من أجل تدارك واستدراك النقص الحاصل، بين الوجود الحالي المستلب والوجود الأصيل الموعود والمرتقب ؟ ذلك الوجود المأمول، الذي يبدو وكأن كل إنسان يتحرق شوقا وحنينا إليه، بل ويحمل في أعماقه صورة عنه ! لقد وجد بالتأكيد، تحت تأثير مفعول تلك النماذج الماهوية، بشر مخدوعون ومضللون، إما بالأحلام التي صنعوها عن أنفسهم، وإما بتلك التي تحشر في أذهانهم حشرا، من خلال قنوات متعددة، عن الماهية الأصيلة للإنسان. إن النزعة الإنسانية ليست أكثر من خطاب فلسفي ميتافزيقي لإخفاء أوهام الإنسان عن نفسه ؛ وقناعا يستر وراءه عجزه وجهله، وينشد فيه نوعا من الأمل والعزاء والطمأنينة.

(8) عبد الرزاق الدوّاي، «الاستلاب ومشكل الماهية»، في **نظرية الاستلاب** ... مخطوط بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1975، ص. 18.

3 – وإذا كانت النزعة الإنسانية تعني، من بين أهم ما تعنيه، وجهة نظر فلسفية وموقفا عمليا، يتمحوران حول الإنسان، فمن الممكن أن نتصور عدة أشكال لها، تبعا للأجوبة التي قد تعطى للسؤال «من هو الإنسان ؟»، أي حسب منظومة القيم المختارة لتعريف الإنسان، ولإرشاد مواقفه وممارساته ؛ تلك القيم التي يتوسم فيها أنها قمينة بأن تقوده إلى تحقيق الوجود الأصيل، وترسم له معالم الطريق الذي يضمن له ذلك. والظاهر أن ما يميز النزعة الإنسانية أيضا، علاوة على ما ذكرناه سابقا، هو كونها فلسفة معيارية وقيمية، تتلخص في ذلك الموقف والمجهود الفكري الذي يسعى إلى تأكيد الإنسان كقيمة عليا، وكقطب قيمي، تصدر عنه وترد إليه جميع المحاولات لفهم العالم، والمجتمع البشري، والإنسان ذاته.

4 – ولأن النزعة الإنسانية تنبع من فلسفة القيم وتصب فيها، فجميع أشكالها تشترك في رفض وإدانة ما تعتبره متنافيا مع الطبيعة الحقيقية للإنسان ؛ أي مع ما يوصف أنه لا إنساني (Inhumain). وقد لخص لوي ألتوسير هذا النقد، عندما كتب، في ص. 243 من كتابه **دفاعا عن ماركس**، بأن «الزوج اللفظي : إنساني – لا إنساني، هو المبدأ الخفي لكل نزعة إنسانية». إنها تؤول في أغلب الأحيان إلى مجرد صيغ للتعبير عن الإرادة الطيبة، التي توجد في حالة كمون عند جميع البشر، والتي يبدو أنها تنزع تلقائيا إلى الاحتجاج ضد كل ما يتوجس فيه أنه مهين لكرامة الإنسان.أما قضية توضيح ما يفكر فيه على أنه إنساني حقا، فتظل معلقة، وغالبا ما يؤجل البت فيها إلى المستقبل ... الذي قد لا يحين أبدا ! وذلك على رغم من كون ما هو إنساني ينظر إليه على أنه هو الذي يؤسس «الاختلاف» الجوهري الذي يتميز به الإنسان ؛ فالمهم، والمستعجل على ما يبدو، هو الإدانة والرفض !

ونأتي الآن إلى الخلاصة : إن النزعة الإنسانية تستنفد مضامينها ودلالاتها، في مجرد الرفض المتعدد الصيغ والأشكال، لكل ما يعتقد أنه يتنافى مع الماهية الحقيقية للإنسان. وهي، بهذه الصفة، عبارة عن مجموعة من التصورات الغامضة، لا تسمح بالإمساك بأي واقع موضوعي وملموس. ولعلنا نصل هنا إلى قلب المشكل المطروح : إن النزعة الإنسانية أصبحت عاجزة تماما عن مسايرة العلم والتكيف معه، باعتباره قوة فكرية متعاظمة، تطرح اليوم بإلحاح ضرورة إعادة النظر في مكونات الخطاب الفلسفي عن الإنسان ؛ وذلك لمصلحة الإنسان نفسه.

ونساهم، بدورنا، ببعض الأفكار، في أفق إغناء النقاش حول الإشكال المطروح وتعميقه. لقد عبر البشر في سائر عصورهم، ومن خلال أشكال الثقافة المتنوعة، المكتوبة والشفوية، عن عدم الرضا والاحتجاج على مظاهر من حياتهم الاجتماعية، اعتبروها مهينة للإنسان. وتطلعوا دوما إلى تحقيق مجتمع أفضل من ذلك الذي يعيشون فيه، مجتمع يصبح قادرا على حل مشاكله وتناقضاته. ولكن ذلك الطموح، بقي مجرد حلم طوباوي جميل، وصورة ذلك المستقبل المأمول ظلت بعيدة المنال ... ومتقدمة على أي حاضر ! وكانت خيبة الأمل هي نهاية كل التصورات الحالمة من ذلك القبيل، والفشل هو المآل المحقق لكل محاولة للاقتراب من ذلك المثال على أرض الواقع. أما السبب فيكمن، بدون شك، في أن ماهية الإنسان لا تعطى بكيفية تأملية مسبقة، وإنما تنشأ وتتكون من خلال تاريخ تطور الإنسان نفسه، وتطور أوضاعه وأساليب حياته.

وهل من اللازم أن تفضي بنا تلك الاعتبارات إلى اليأس ؟ إننا نعتقد أن هناك، على أية حال، إمكانية فعلية للعمل، بالنسبة لأولائك الذين لا يريدون أن يظل موقفهم تأمليا فقط : أن يتخلوا عن التفكير في القيم كمبادىء قبلية تحمل يقينها في ذاتها، وأن يفكروا فيها كإمكانيات واقعية تسمح بها مرحلة التطور الراهن للبشرية وثقافاتها وعلومها. وإذا لم يكن هناك محيد من الاعتراف، بأن النزعة الإنسانية تتأسس على المبدإ المعياري السابق الذكر، إنساني / لا إنساني، فبالإمكان أن نستخلص مدلول هاتين القيمتين بكيفيتين مختلفتين تماما : في الحالة الأولى، يستخلص ما يعتبر لا إنسانيا من المقارنة مع مثل أعلى عن الإنسان، وهناك لا مفر من السقوط في المثالية والنزعة الماهوية. أما في الحالة الثانية، فيستخلص ماهو إنساني وما هو لاإنساني «... من التاريخ الواقعي ومن الإمكانيات الواقعية التي يحققها ويوفرها ذلك التاريخ»[9].

ويمكن، من خلال هذا المنظور المقترح، أن يعتبر إنسانيا كل ما يساهم في بناء المستقبل عن طريق تغيير الحاضر ؛ كل ما هو تحسين لوضعية الإنسان، ولشروط وجوده الاجتماعي ؛ كل ما يعتبر تقدما للبشرية جمعاء، أو على الأقل، للجزء الأكبر

(9) Geneviève Navarri, «Contribution à la discussion sur la crise de l'humanisme», *in la Nouvelle Critique*, n° 168, 1965, p. 73,74.

منها. كما يعتبر لا إنسانيا كل ما يقف كعرقلة لذلك التقدم. بهذه الكيفية ربما يصبح بإمكان مفهوم النزعة الإنسانية أن يكتسب دلالة واقعية، انطلاقاً من محددات الواقع الاجتماعي والتاريخي، وتطور المعارف والعلوم، ويكف عن أن يبقى مجرد أشكال عاطفية من الرفض والإدانة والأحلام.

لقد بات من الضروري اليوم التمييز بين النزعة الإنسانية كفلسفة، وبين العلم ؛ وسيكون من بابِ الادعاء، بدون شك، تصور احتمال أن تضاهي النزعة الإنسانية يوما ما العلم، أو تقوم مقامه. ولكن هل من شأن هذه الملاحظة أن تثني كل طموح إلى تأسيس النزعة الإنسانية على تصور علمي للإنسان، يظل مرنا ومتفتحا ؟ صحيح أن العلم يختلف، من حيث المبدأ والمنهج على الأقل، عن النزعة الإنسانية. ولكن طريقيهما يلتقيان، بالتأكيد، على مستوى الممارسة الاجتماعية، حيث تعطي النزعة الإنسانية للعلم أبعاده ومضامينه الإنسانية، وحيث يوفر العلم ضمانة على أن مطامح النزعة الإنسانية ليست كلها مجرد أماني جميلة بعيدة المنال !

وحقا صار العلم في زماننا قيمة عليا بالنسبة للإنسان، ولكن ليس بمعنى أنه فقط معرفة محايدة وموضوعية قيل عنها أحيانا بأنها تتطور من تلقاء ذاتها، وبدون أي ارتباط بهدف إنساني مقصود، بل من زاوية أنه بات يوسع مجالات نفوذ الإنسان، على مستوى معرفته لذاته، وكذلك على مستوى معرفته للمجتمع وللعالم ؛ ويمكنه بالتالي من التأثير على مُحيطه وبيئته. ولم تكن مجهودات البشر، في ميادين الاكتشاف والمعرفة والعلم، في غالب الأحيان، مجانية، وخالية من أي قصد، للتأثير على ميادين أنشطتهم، وأساليب حياتهم. ولم تنفصل، إلا نادرا، عن إرادة تحويل عالمهم وتغيير أوضاعهم حسب جدول معين من القيم. وإذا لم تمكن المعارف العلمية الإنسان من ذلك بالفعل، ولم تعنه على صياغة تفسير أكثر ملاءمة لمصيره، وللعالم... فما عسى تكون جدواها إذن ؟

ومهما خلصت نوايا النزعة الإنسانية، وصلحت مقاصدها، فهي، في ذلك مثلها مثل مقاصد العلم وغاياته، لا تحمل في ذاتها تلقائيا أية فضيلة تقود بالضرورة إلى الحقيقة، وإلى الحقيقة وحدها. كما أن العلم، أي علم كان، يصعب عليه أن يقاوم إغراء الانسياق، في لحظة من لحظات تطوره، لأن ينظر إلى نفسه، وقد أدرك الأوج، واكتمل نهائيا. وقد ثبت من خلال تاريخ العلم أن فكرة العلم التام والمكتمل هي

أضعف الأفكار وأقلها علمية، لأنها ليست فقط عرقلة أمام العلم ذاته، تحول بينه وبين أن يطرح للنقاش مسألة حدوده ؛ بل إنها لتسد أمامه آفاق وإمكانيات إنتاج معارف جديدة. ولاشك أن التصورات الخاطئة عن العالم، وعن الإنسان، لاتختفي بين ليلة وضحاها. فهي تظل كامنة في مجال المعرفة العلمية ذاته، وقائمة حتى فيما نتصوره كأفضل الأنظمة الاجتماعية والسياسية، ... فما بالك إذن في مجال النزعة الإنسانية ؟

ولعل من شأن تقدم العلم وتطوره أن يوفر، باستمرار، ويخلق الشروط الموضوعية لتناقص تلك التصورات، ولتصحيح وتعديل بعضها. ولكن مسايرة تطور العلم لا تعني في نظرنا أن توضع المعرفة الكاملة والمضبوطة عن الإنسان، كشرط مسبق لابد من توفره، قبل الإقدام على أية مبادرة للتخفيف من وطأة ظروف حياة الإنسان. وخاصة إذا كانت تلك المعرفة، في حد ذاتها، غاية وليست بمجرد شرط مبدئي، وعندما تكون هناك أمور ملحة ومستعجلة تتعلق بأوضاع الإنسان، بحريته، وحقوقه. فهل يتوجب الانتظار، قبل الشروع في أي تفكير أو تصرف، حتى تبلغ المعارف عن الإنسان إلى الدرجة التي تصير فيها جديرة بحمل اسم علم ؟

ليست النزعة الإنسانية بالتأكيد علما. بل يجوز القول، من وجهة نظر ضيقة ومحصورة، بأنها لم تعد ضرورية لتطور العلم، على الأقل فيما يرجع إلى تطوره الداخلي. وإذا كان باستطاعة العلم المعاصر، نظريا، أن يستغني عن تصورات ومفاهيم النزعة الإنسانية، فإن «النزعة الإنسانية اليوم لا يمكن تصورها خارج العلاقة بالعلوم : علوم الطبيعة، والعلوم الإنسانية»[10]. كما لم يعد بإمكان النزعة الإنسانية أن تدافع عن الإنسان ضد العلم، ولا تصور بقائها في عزلة تامة، متأملة في «الخصائص الخالدة» لماهية الإنسان ؛ مفصولة عن العالم الواقعي، ومنتقصة للمعرفة وللممارسة.

ولا يساورنا شك في أن خطاب النزعة الإنسانية سيوسم دائما بأنه إنما يكرر ويجتر مجموعة من الأفكار السخية والطوباوية عن الإنسان وعن تحرره، قد يكون لها بعض الوقع على حياة البشر وعلى سلوكهم. ولكنه لن يبارح أرض الأحلام ما لم يحدد له العلم – بوصفه قوة فكرية أساسية، أصبح بمقدورها اليوم أن تساعد

(10) «Conclusion de l'enquête : comment concevez-vous un humanisme actuel ?», *Revue Raison Présente*, n° 23, Sept. 1971, p.69,72.

بالفعل على تغيير شروط وضعية الإنسان نحو الأحسن – مضامين عينية وملموسة، ويحدد له نوعية التحويل العملي للواقع الذي يتوجب القيام به من أجل تحقيق «إنسانية الإنسان».

لقد أقررنا سابقا بأن تقدم العلوم مسؤول بدرجة كبيرة عن الأزمات الحقيقية للنزعة الإنسانية، كما كان دائما وراء الأزمات التي اجتازتها الفلسفة بصفة عامة. ولكن هل يوجد هناك حقا مانع موضوعي في أن يعتبر التقدم العلمي ذاته عاملا مساعدا على بلورة تصور جديد لنزعة إنسانية تستلهم من العلم، وتحمل أدنى قدر من اللبس والغموض ؟ وقد يكون الموقف الفكري، المعارض للنزعة الإنسانية باسم العلم، على صواب عندما يصر على ضرورة مراجعة المفهوم الفلسفي عن الإنسان، المنحدر إلينا من العقلانية الكلاسيكية وفلسفة عصر الأنوار ؛ ذلك المفهوم الذي يرشح الإنسان لأن يكون سيد الكون بدون منازع... وغاية الواقع والطبيعة، ولكن بالإمكان، على ما نعتقد، أن تفهم خصوصية الإنسان داخل مملكة الطبيعة ذاتها، ويتم، انطلاقا من تلك المعرفة، البحث عن أساليب الحياة الاجتماعية الكفيلة بأن توفر للبشر ظروف تطوير وتفتح تلك الخصوصية. إن الأمر يتوقف، بدون شك، على مدى قدرة النزعة الإنسانية، على تحديد ما نسميه بكيفية غامضة «التحقق الكامل للإنسان»،وذلك اعتمادا على مفاهيم ذات قيمة علمية.

ما عاد اليوم بالإمكان الدفاع عن النزعة الإنسانية، كتصورات مثالية عن الإنسان وعن حياته ومصيره وأهدافه، بل كفكر مناضل، يتطلع إلى أن يجعل لحظة إزاحة بعض العراقيل من أمام الإنسان، لحظة ممكنة التحقيق على المستوى الفعلي، وليس فقط على مستوى النظر والتأمل. وذلك عن طريق المطالبة الدؤوبة بحق الاستفادة من تطبيقات نتائج التقدم العلمي، في مختلف مجالات الفعاليات البشرية. وتوجد في هذا المجال مجموعة من العلوم، تهدف إلى تحصيل معارف علمية عن الإنسان، وعن شروط حياته. وهي تقدم عنه نتائج قيمة، حتى وإن ظلت بالتأكيد مؤقتة ؛ إنها تسمح بأكبر قدر ممكن من الموضوعية، بأن نقف على ما يطمح إليه الإنسان بالفعل.

لقد أخذت النزعة الإنسانية بعدا جديدا يوم أن رسمت معالم وعناصر تصور حديث عن الإنسان، وعن حقوقه وتطلعاته، كمشروع له مصداقية، ويتوجب النضال من أجل تحقيقه ؛ وكواقع أصبح بالإمكان الإيمان بالقدرة على بنائه، بعيدا

عن أية إحالة إلى ماهية أصيلة مفقودة، تنتظر استعادتها والتطابق معها من جديد. إن اكتشاف وسائل علمية وعملية، تسمح بتغيير العالم من أجل تغيير أسلوب حياة الإنسان في اتجاه ما هو أفضل، هو الذي يقوي ثقتنا بأننا عندما نداقع عن نزعة إنسانية واقعية، فلسنا بصدد الركض وراء أحلام جميلة، بل وراء ما يستطيع البشر تحقيقه بالفعل ؛ وبأن الأمر لا يتعلق بضرب من التبشير الواهم، ولكن، «بالتعبير عن قضية لاتفتأ مصداقيتها تتأكد : إن تغيير أوضاع الإنسان نحو الأحسن أصبح، علميا، مشروعا ممكن التحقيق»[11].

وربما يصبح، من هذا المنظور بالذات، الحديث عن استلاب الإنسان ذا دلالة ملموسة : هناك استلاب، عندما لا يعود بمقدرة الإنسان الاستفادة في جميع مجالات حياته، مما أصبح العلم يوفره بالفعل من إمكانيات البشرية. ولا نظن أن رفع شعار التغير الاجتماعي من أجل مجتمع يؤمن العدالة والأمن لأفراده، لا يزال بمفرده كافيا، حتى وإن ظل ضروريا، إذا لم تتواكب إرادة التغيير، مع ما أصبح العلم المتجدد باستمرار يقترحه من إمكانيات فعلية لتطوير الحياة نحو الأحسن.

وقد يوجد برنامج هذه النزعة الإنسانية الواقعية، التي تمزج بين العلم وأبعاده الإنسانية، متضمنا في هذه العبارة التي يبدو أنها أفلتت سهوا من المفكر الفرنسي، م.فوكو، خلال حوار أجري معه عند بداية طلوع نجمه الفلسفي ؛ لأنه لم يعمل بها أبدا، ولم يكن لها في التطور اللاحق لفلسفته، أي أثر يذكر : «...إن أبحاثنا هي التي تريد أن تربط الإنسان بعلمه، وبمكتشفاته وبمعالمه ...»،[12] وأن نأخذ مأخذ الجد مضمون هذه العبارة : فتلك هي، على ما نعتقد، الغاية التي يجب أن تسعى إليها النزعة الإنسانية.

وليس من الملائم دائما طرح مشكل أزمة النزعة الإنسانية، في صيغة هذا الخيار المحرج :إما أن تكون النزعة الإنسانية سلاحا ناجعا لتحرير الإنسان من جميع الاستلابات، ولتحقيق مطامحه، وإما أنها ستبقى مجرد علاج وهمي لمشاكله ؛ مجرد عزاء فكري لا يفتأ يتجدد اوذلك لأننا نؤمن بأن النقاش حول أزمة النزعة الإنسانية، أي حول الإنسان ومتطلباته، وحول تطوير إمكانياته وقدراته الإبداعية، إذا كان يحقق تقدما، فإنه لن ينتهي في يوم من الأيام، ولا نتوقع أن يتم الحسم فيه

(11) G. Navarri ... *op. cit.*, p. 74-75.
(12) *La Quinzaine littéraire*, 15 Mai 1966, p. 14.

نهائيا. والسبب واضح وقد ألمحنا إليه سابقا : إن الأمر لا يتعلق باسترداد طبيعة إنسانية مفقودة، بقدر ما يتعلق بالأحرى بالمساهمة في بنائها، اعتمادا على المعرفة العلمية، وعلى الإمكانيات الحقيقية التي يوفرها التطور الحالي للبشرية.

لا أحد ينكر على العلم، مادام علما للإنسان ومن أجله، حقه في فحص نقدي منتظم لمضامين النزعة الإنسانية على ضوء ما يستجد في ميادين أبحاثه واكتشافاته. ولكن هل من المحق أن ينتهي ذلك الفحص أحيانا إلى نتائج تتجاوز النطاق العلمي ذاته، وخاصة عندما تصبح منذرة بنهاية الإنسان والعالم ؟ إن النقد العلمي للنزعة الإنسانية من المفروض أن يتجه بالأحرى نحو العمل على نقل ما يمكن من مضامينها من ميدان الأماني والأحلام إلى ميدان الواقع، لتصبح مطامح إنسانية مشروعة.

أما الانزلاق من نتائج علمية، هي بكل تأكيد مؤقتة، إلى تأويلات قاتمة وعدمية، فذلك ما نرفضه تماما ! ونحن نفضل، في هذه الحالة التي تعنينا، أن نقول بأن الحدود التي كنا نعرف الإنسان داخلها حتى الآن أصبحت تبدو نسبية، مما يدل على أن معرفتنا بالإنسان قد ازدادت عمقاً ؛ وأننا خطونا خطوة أخرى مهمة في فهم الضرورة التي يخضع لها الإنسان ؛ الأمر الذي يعني كذلك، من وجهة واقعية وغير متشائمة، أننا خطونا خطوة أخرى في طريق التحرر التدريجي الممكن.

وكيف يحق لتيار فلسفة «موت الإنسان» أن يحيل إلى العلم، ويستشهد بنتائجه ويؤولها، ويحظى وحده بامتياز الحديث باسمه، بينما حقيقة ارتباطاته بفلسفة الاختلاف والعدمية أصبحت تفقأ الأعين ؟ إن أصواته المتشائمة عندما ترتفع في فضاء الفكر المعاصر معلنة عن اختفاء الإنسان، فعلينا أن نصغي جيدا إلى خطابها الآخر الخافت. إن النزعة الإنسانية باتت تحتضر، لأنها لم تكن إلا ميتافزيقا، وإن العالم الثقافي للإنسان يتصدع، لأن أسسه واهية، ولا يمكن أن تكونَ إلا واهية !

وإذا ما نحن طاوعنا فلسفة «موت الإنسان»، وتخلينا عن النزعة الإنسانية وألقينا بأفكارها وبمضامينها الحديثة عن حقوق الإنسان، في ظلام الفكر الإيديولوجي، أو في سراب الميتافزيقا، ألا تكون نتيجة ذلك هي الحكم بانهيار صرح حقوق الإنسان ذاته ومن أساسه، لأنه سيصبح مجرد بناء عشوائيٍّ لا أسس علمية له ولا أنطلوجية ؟ وفي هذه الحالة، كيف لا تؤول تلك الحقوق، التي غدت اليوم بالنسبة للبشرية المضطهدة جمعاء واقعا سياسيا وعمليا وإمكانية تاريخية حقيقية،

إلى مجرد أوهام وبقايا فكر أخلاقي عتيق ينحدر من عصر الإنسان ؟ ألا ننتهي عندئذ إلى تلك اللحظة الحرجة التي تصبح فيها كل «مطالبة باحترام تلك الحقوق والدفاع عنها لاغية»[13]، وليس ذلك بحكم القمع والاستبداد فقط، بل أيضا - وهذا أنكى وأمر - بحكم فلسفة الاختلاف والعبث ذاته ؟ إن أمثال تلك التساؤلات والخواطر المهتمة والقلقة هي التي تجعلنا نفكر أحيانا بأن الدعوة إلى التخلي عن النزعة الإنسانية لا تعني فقط، كما يروج ذلك عن حسن نية غالبا، التخلي عن الإنسان ككيان ميتافزيقي، وكأسطورة فلسفية لم تستطع الصمود أمام اكتشافات العلم. ذلك لأنها تنحرف، وهي كما لاحظنا تنحرف بالفعل، عندما تصبح مرتعا لليأس والخواطر العدمية، فتعود تعني أيضا الاستخفاف بكل شيء، وبالتالي التخلي عن البشر الواقعيين الذين يوجدون اليوم في حالة حرمان من العدالة ومن الحرية، مسلوبين من كل قدرة على اتخاذ قرار يَهُمُّ مصيرهم.

لأجل ذلك، نتجرأ ونقول بأن مشروع فلسفة «موت الإنسان» ليس فقط مشروعا فلسفيا، بل لقد أصبح اليوم «.. مشروعا يمكن أن يكون له تأثير سياسي واضح. وهو، بكل تأكيد، ليس مشروعا للعلماء وأنصار الفكر العلمي، بقدر ما هو ميثاق يجمع فلاسفة التفكيك والاختلاف. ولربما بات من اللازم، في هذا المجال أيضا، الدفاع عن حقوق الإنسان ضد هذا التيار الفكري الجديد».[14]

لقد كان لنا الحظ في أن نتتبع عن كثب مختلف أطوار النقاش الخصب حول أزمة النزعة الإنسانية منذ بدايته، وأن نطلع على جل ما قيل فيه أو كتب حوله، وأن نستمع بإمعان إلى مختلف الآراء والأفكار المساهمة فيه. وكانت الخلاصة الهامة التي خرجنا بها من اهتمامنا بذلك النقاش الذي دام أكثر من عقد ونصف من السنين أن من الطبيعي أن كل ما ينمو ويتطور يوجد دائما في أزمة تتباين معطياتها باستمرار، وأن ما يثير الانتباه في الأزمة التي مرت بها النزعة الإنسانية هو أن تلك النزعة أضحت تأخذ في عالمنا أبعادا اجتماعية وسياسية كبيرة.

ومما يؤكد بالملموس أنها مشكل حي ونابض في قلب اهتمامات عالمنا المعاصر، هو أن أغلبية المفكرين الذين انخرطوا في ذلك النقاش، وانتقدوا النزعة الإنسانية

---

(13) P. Ricœur, «Le langage, l'action, l'humanisme», in *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines,* Tome 2, Mouton, Unesco, 1978. p. 1527.

(14) M Dufrenne : «... L'humanismе n'est-il qu'une illusion ?», *op. cit,* p. 283.

من منظور علاقتها بالعلم، قلما أنكروا ضرورتها العلمية، أو استبعدوا إمكانية تصور نزعة إنسانية جديدة تستلهم من العلم ذاته. لقد عبروا بدرجات متفاوتة عن فكرة مفادها أن تضافر إسهامات العلم وتبصره، مع المبادرات الإنسانية الواعية والمسؤولة، كفيل بإتاحة فرص حقيقية لمطامح النزعة الإنسانية المعقولة، كي تتحقق. لقد اطمأننا بالفعل إلى أن المدى الذي أدركه اختراق الخطاب التفكيكي للنزعة الإنسانية لم يكن بالعمق وبالاتساع الذي يتخيل، وأن في الفلسفة، أيضا، يذهب الزبد هباء وما يرتبط بالإنسان وينفعه يمكث في الأرض !

وفيما يخصنا، فنحن لا ندعي أن مفهوم النزعة الإنسانية كان في يوم من الأيام مفهوما إجرائيا وعمليا، يسمح بالإمساك الفعلي بواقع معين، ويمنح إمكانية تحويله العملي. ولكننا لا نعتقد كذلك بأن معيار النزعة الإنسانية كان في سائر العصور هو فقط مدى التماسك النظري الصارم لمفاهيم الخطاب عن الإنسان، بل كان دائما هو فكرة ما عن مكانة الإنسان وقيمته وحقوقه. لقد كمنت قوة وجاذبية ذلك المفهوم قبل كل شيء في كونه علامة منبهة إلى الوضعية التي يوجد عليها الإنسان كعلامة نقرأ فيها ومن خلالها بأنه، من أجل معرفة مجتمع ما وإصدار أحكام عليه، يجب البدء بالكشف عن نوعية العلاقات الاجتماعية السائدة فيه والتي هو منسوج منها، وبأن قيمة المجتمع ليست في القيم والمبادىء العامة المعلنة من أعلى منابره، والمدونة في دساتيره، وإنما هي في ما يساويه الإنسان، وما تساويه العلاقات الإنسانية في كيفية حياة وموت الإنسان ... داخل ذلك المجتمع !

لغة الإبداع وحكم الضرورة في الأدب الإفريقي والمغاربي[1]

مبارك ربيع
كلية الآداب – الرباط

إن تناول موضوع كهذا بالتحليل يبدو في غاية الأهمية ؛ ذلك أن ما يحمل شعار«**مغاربي إفريقي**» يحيل مباشرة، وبكيفية تقليدية، إلى التأكيد على أن بلاد المغرب العربي أو ما اصطلح على تسميته، في فترات تاريخية معروفة، بشمال إفريقيا يمثل جزءا لا يتجزأ من إفريقيا.

فالصحراء الكبرى التي أصبحت تمثل حاجزا، أو تصور في الأذهان على أنها كذلك، بين شمال القارة أو جزء منه على الأقل، وبين وسطها وجنوبها، يجب أن تكون – كما كانت في الماضي – صلة وصل حقيقية حضاريا واقتصاديا وثقافيا. فالطرقات والمسالك كانت تعبر تلك الصحراء طولا وعرضا، والمراكز والحواضر كانت متعددة، والمؤسسات الثقافية والدينية والأسواق والملتقيات تنوعت على مر العصور والأحقاب قبل الفترة الاستعمارية الأوربية، بل إن البعض من تلك المؤسسات ظل يحتفظ بوضعيته إبان الفترة الإستعمارية وإلى عهد قريب.. كل ذلك أو أكثره معروف، ولا يحتاج إلى تفصيل القول في مثل هذا المقام. إن المقصود من هذه الإشارة ليس أكثر من تأكيد القول بأن الجمع بين إفريقي ومغاربي هو واقع الواقع، وأن الصحراء كانت في الماضي تمثل صلة وصل حقيقية حضاريا وثقافيا واقتصاديا، بجميع المقاييس والمعطيات، وأن ما يقصد بهذا الجمع بين «إفريقي

---

(1) ألقي ملخص هذه الدراسة في ندوة «الأدب الإفريقي والأدب المغاربي»، الذي نظمته كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك، بالدار البيضاء، في الفترة 8، 13 أبريل 1991.

ومغاربي»، كما يجب أن نفهمه بالتالي، هو إنما لتأكيد الارتباط ؛ وإذ أؤكد هذا، أعرف بالخبرة أن بعض زملائنا الأدباء الأفارقة طالما عبروا في عدة مناسبات عن آرائهم في تأكيد الفارق بين ما هو شمال الصحراء وما هو جنوبها، وقبولهم بذلك بل تشبثهم به.

إن مناسبات كثيرة على المستويات الثقافية كانت تطرح فكرة إنشاء منظمة ثقافية إفريقية، لكنها كانت تصطدم دائما باعتبار التفرقة بين شمال الصحراء وجنوبها، ويحز في النفس أن منظمات لا حصر لها تنشأ لأغراض في غير صالح القارة، كثيرا ما تضم أفارقة وأجانب غير أفارقة بكل رحابة صدر، كأن ما يبخل به الأفارقة على بعضهم من شمال وجنوب الصحراء، لايضنون به على الأجانب (الأقحاح) الغرباء عن إفريقيا، بل من مستعمريها ومستغليها منذ عهود.

من هنا فإن الوعي الجديد يجب أن يأخذ طريقَهُ لينبثق ويتجذر في أذهان المثقفين والأدباء والمبدعين من «مغاربيين وأفارقة»، وليتحملوا الدعوة له. وبقدر ما أجد الحديث محببا لي في كل ما هو مغاربي إفريقي نتيجة لما سبق، بقدر ما أجدني مدفوعا إلى أن أتحدث فيه بغير اللغة التي أفضلها، وهي لغة الإبداع، لغة العفوية والتلقائية والخبرة الذاتية، لأحاول أن أسوق أفكاري في قالب تحليلي، نظرا لطبيعة القضايا التي تشغل بالي بحدة، والتي أريد أن أطرحها وأتلمس أصداءها في الاستجابات، وردود الفعل، وهذا الاختيار في نوعية الخطاب من جانبي هو بطبيعة الحال أقل مما كنت أطمح إليه، فيما لو استطعت أن أدمج لغة الإبداع بالخطاب التحليلي في مثل هذا الموضوع، وهو ما أعتقد أن أحد زملائنا الأفارقة وهو الصديق «فرنسيس ديبي» من الكامرون قد حققه : فمزجه بين لغة الإبداع وخطاب التحليل جاء رائعا كما حضرته في مناسبة سابقة.

إن القضية التي أود التركيز عليها هي المسألة اللغوية في الأدب الإفريقي والمغاربي...

وما دام الموضوع يتعلق بإشكالية لغة الكتابة في الأدب بالمغرب العربي وإفريقيا، فإني أفضل أن أزيل منذ الآن قضية المضمون، أو على الأصح قضية التشابه بين الأدب الإفريقي والمغاربي. هذا التشابه في المضمون والموضوع يجعل هذا الأدب يتميز بخصوصية ما، كما يشترك في سمات معينة مع الآداب العالمية.

1 – الموضوع والمضمون : تشابه

إن التشابه بين الأدب الإفريقي من جهة والمغاربي من جهة ثانية، مع الآداب

العالمية، يلمس بسهولة في القيم التقليدية والإنسانية، كالإيمان بالخير والإنسان، كغاية، أو قيمة لا يجوز استغلالها لفائدة جهة مستفيدة سواء كانت سلطة مادية أو معنوية، كما يتضح هذا التشابه في تشريح الفعل والضعف البشري، بكافة مظاهره، متمثلا في الفشل والتحمل، وهذا ما نجده في أعمال همنجواي على سبيل المثال، في روايته «الشيخ والبحر» أوشخصيات مجموعته القصصية «عشرة هنود».. أو نجده في رواية «الأم» لمكسيم غوركي، ... ومثل ذلك يظهر بوضوح وجلاء، بل بما هو أعمق في كتابات إفريقية، منها على سبيل المثال قصة «الفار من الظلام» للأديب «ألكس لا كوما» من جنوب إفريقيا[2] ونجده كذلك في قصة «المتمرد» لـ «لفلافيان بيهنا باندولو» من الكاميرون[3] وفي نماذج أخرى لا تحصر من نماذج الأدب الإفريقي والمغاربي.

إن هذا التشابه الذي يحتفظ للأدب الأصيل بقيمته الخصوصية الغنية من جهة، وبدلالته المتميزة من حيث هو شهادة على عصر بكامله، مهما تركزت المعالم والمظاهر في الخصوصية المحلية، بل بهذا التركز والتركيز الخصوصي، هو الذي يدعم حظ العالمية في الأدب المغاربي والإفريقي، لأنّه يجعل هذا الأدب بعيدا عن الإنسانية المثالية، وبدون أية قابلية للذوبان في العالمية التي تنمحي معها حدود الذاتية والخصوصية. لا يعني ذلك أن معالي خصوصية تتمثل في محلية اجتماعية أو جغرافية أو ديموغرافية، بل إنها تتمثل على الخصوص في عمق المعاناة الممزوجة بحدة الوعي الثائر على واقع لا يفتأ يتضخم كلما تزايد الجهد الرامي إلى التحرر منه أو تغييره ؛ فالقهر المسلط على الشخص من قبل قوى موضوعية بصفة مباشرة أو غير مباشرة، والفشل المسلح بالإرادة الفولاذية والمفتوح بالتالي على الأمل، هو ما يعمق البعد الإنساني، ويرفع قيمة الإنسان، ممثلا ذلك كله في إرادة هذا الإنسان وقدرته على المواجهة، مواجهة جبروت البحر ووحشية أسماك القرش التي تنهش ثمرة الجهود والصبر والتحمل، لبطل همنغواي، بينما يتمثل ذلك في بيئة السجن بما تحمله من دلالات واقعية ورمزية لدى البطل عند «ألكس لا كوما»، مقابل مواجهة قوة الاستعباد بالوعي المستميت على طريق التضحية والتحمل والانتظار مع عوامل الضعف الذاتي خصوصا لدى أبطال غوركي، ويتمثل أيضا في قمة القهر الذي

---

(2) صموئيل أو مواسن، «ألكس لاكوما، وقصصه القصيرة»، **مجلة لوتس**، العدد 51، 1982، ص. 32.
(3) **مجلة لوتس**، العدد 64، 1988، ص. 92.

يفرض على بطل باندولو الكاميروني،[4] وهو يضطر إلى مغادرة الدفء، لمقاساة القرّ والزمهرير في مطاردة غير متكافئة تنتهي بأقصى ألوان الصراع والعذاب. فالسجن، مع جذوة التمرد التي لا تخبو في كل الظروف المؤسسة – هذه الملامح هي مجرد نماذج للإشارة إلى قوة الجسور التي تربط بين الأدب الإفريقي والمغاربي من جهة، وبين الأدب العالمي من جهة أخرى. وإذا كنت لم أقف لحد الآن على نماذج معينة أو أشير إليها بخصوص الأدب المغاربي بالذات، فلأنها أكثر من أن تذكر، ثم لأن مثل هذه الإشارات سترد فيما بعد في سياق مشابه وأكثر دلالة.

ولا أرى أن مثل هذا التشابه، الذي حرصت فيه على جانب المضمون في هذه المرحلة، يثير أي عجب أو تساؤل مستنكر، لأن الأديب، أياًّ كان، يمثل ضمير مجتمعه وعصره، وأدبه بالتالي هو نتاج ينتسب إلى هذا العالم وهذا العصر الذي يحياه الأدب بكل عنفه وعنفوانه، بل بعنف وعنفوان أقوى خاصة في عصر تقلصت مسافاته وتداخلت مشاكله وقضاياه، كما يوحد المعاناة والقيم الإنسانية والفنية، مهما اختلفت تنوعاتها الذاتية والمحلية.. لكن خصوصية الأدب الإفريقي والمغاربي تتمثل في أنه، مع ما يشترك فيه مع الأدب العالمي من سمات، فإنه في الوقت نفسه يتميز بسمات خاصة به، يمكن تبينها في معلمين اثنين :

المعلم الأول يتمثل في الاعتزاز بالجذور، وهذا ناشيء عن الشعور القوي بالتهديد الخارجي، والذي سببه الآخر، أو الصورة الدخيلة بصفة عامة. ونظرا لقوة هذا المعلم، فإني ألمح إلى نموذجين متباينين ناشئين عن تجربتين واقعيتين قاسيتين. النموذجان الأدبيان هما : «محارب مالوانغو» وهي قصة للأديب الإفريقي الكونغولي زوانغا بونغولو – ألومغو ؛ ورواية «اللاز» للطاهر وطار من الجزائر، والنموذجان معا يصدران عن تجربة استعمارية استيطانية، مع اختلاف محدود في سمتها العنصرية كما هو معروف.

فبالرغم من أن «اللاز» تتحدث عن زمن الحرب، بالجزائر، بينما تحكي «محارب مالوا نغو» عن زمن آخر، هو زمن الحنين إلى الرمز التراثي الغابر للمحارب، وهي تحكي عنه بطريقة غير مباشرة وكأنها الصدفة.. ورغم اختلاف النسيج الفني

(4) نفس المرجع، ص. 75.

والأسلوب، فإن التشابه في المضمون والموضوع واحد، هو هذا الاعتزاز بالذات المحمية، متخيلة في الأرض والقبيلة، ومختلف الرموز والدلالات المحيطة بهما...

أما المعلم الثاني، فهو بمثابة الوجه المقابل للمعلم الأول، والمتمم له، وهو الطموح والتوق إلى الحرية والتحرر، وبناء المجتمع المتطور.. ولاشك أن تشابه الظروف الاستعمارية في المغرب العربي، ومطامح بناء المجتمع الوطني المستقل وعوامل القيم المشتركة بينها في مراحل النضال والاستقلال، كان لها الأثر الأكبر في طبع النتاج الأدبي بطابع التشابه العام، الذي تبدو فيه التجربة الجزائرية بنمط خاص، تعززه نماذج كثيرة.

إن حضور الجزائر، كوطن ورمز، يتمثل في الأم والزوجة والعاشقة والأمل .. كل ذلك طغى على مضمون الإبداع الجزائري ممثلا أهم معلم للبحث عن الهوية ؛ نلمحه على الخصوص عند كاتب ياسين في «نجمة»، حيث يقول عنها صاحبها نفسه : «إنها روح الجزائر الممزقة منذ بداية تلك الروح التي دمرت الكثير من الرغبات الخاصة...»[5] فرغم أن «نجمة» تمثل امرأة في الواقع، إلا أنها في الرمز أعمق وأكثر من ذلك.

إن نفس الموضوع تناولته أعمال إبداعية كثيرة في كل من المغرب وتونس، لكن الاقتصار في الإشارة على النماذج الجزائرية له سياقه فيما نرمي إليه من مقارنة.

إن مسارا آخر تظهر معالمه ويتجاوز البحث عن الذات والتعلق بالهوية، إلى انتقاد الذات، نجده عند عبد الحميد بن هدوقة في «نهاية الأمس»، وهنا نتجاوز الذات، لنركز البحث والوعي في أن نتحرك ولا نظل واقفين[6]. وهذا الاتجاه يتحرر على نحو أوضح، بل ينطلق كل الانطلاق، عند رشيد بوجدرة في «الحلزون العنيد»، حيث تنقلنا الرواية إلى جو الرعب الذي يشمل المدينة – الوطن – وهي مهددة بالخطر الداهم الذي يزحف عليها، وبمثابرة الحلزون على الحضور يملأ الواقع والخيال، بحركته وبوجوده الخنثوي العنيد المقيت، وملاحقته لوعي الكاتب، والذي لا يملك له الكاتب إلا أن يشعر بأنه يجب أن يسحقه بحذائه قبل أن يتوجه ليسلم نفسه[7]...

---

(5) جورج جوايو، «أدب إفريقيا الشمالية بالفرنسية» (ترجمة أبو القاسم سعد الله)، **مجلة الثقافة**، غشت – شتنبر، وزارة الإعلام والثقافة، الجزائر 1973، ص : 29.

(6) عبد الحميد بن هدوقة، **نهاية الأمس**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1978، الجزائر، ص. 32.

(7) رشيد بوجدرة، **الحلزون العنيد**، دار ابن رشد، بيروت، 1981، ص. 96.

أما رواية بوجدرة الأخيرة «فوضى الأشياء»[8] فهي تذهب أبعد من ذلك، وتستوحي أجواء كثيرة وجديدة في نقد الذات الفردية والجماعية، إنها بكل اختصار، تنطلق متحررة من إسار البحث عن الذات وإشكالية الهوية، إلى التعامل مع الوجود الفردي والجماعي الجزائري – بما فيه التاريخي – بوعي ومسؤولية من لاتخشى على هذه الذات من التهشم، لأنها أصبحت أقوى من أن توصف، بأنها سريعة العطب.. ومن ثم لايخاف عليها.

إن التجربة الجزائرية، مهما تكن نمطا خاصاء إلا أن الاستعمار العنصري لم يعرف في هذه المنطقة على نحو ما عرفته مناطق إفريقية أخرى جنوب الصحراء.. هذا صحيح.. بيد أن تجربة الجزائر لا تبعد كثيرا في قسوتها عن التجارب الإفريقية العنصرية.. بالإضافة إلى تشابه المعاناة الاستعمارية والاجتماعية في فترات الاستعمار والاستقلال في سائر مناطق إفريقيا...

كل ذلك يقوي التشابه المطلوب بين الأدب المغاربي والأدب الإفريقي، والذي حصرته عمدا في الموضوع والمضمون، وقصرت الاستشهاد به فيه على نماذج من الأدب الجزائري مقابل نماذج من الأدب الإفريقي، وذلك – كما سيبدو واضحا – لأن النموذج الجزائري سيطرح لنا بقوة إشكالية المسألة اللغوية على نحو أقرب إلى ما تطرح به هذه المسألة في الأدب الإفريقي.

إن منظور الإشكالية المتعلقة باللغة الأدبية في الإنتاج الأدبي المغاربي والإفريقي، يسمح – إن لم يفرض – التمييز بين نمطين من الأدب حسب لغة الكتابة؛ اللغة الإبداعية :

أ – الأدب المكتوب بلغة إفريقية : وهذا النمط لا يقوى فيه على الوقوف للمقارنة المتيسرة، إلا الأدب العربي، أي الأدب المكتوب بالعربية في إفريقيا. والنموذج الأقوى لذلك في نطاق الموضوع المطروح هو أدب المغرب العربي، فهذا الأدب بلغته العربية، يوجد في محيطه الطبيعي، باعتبار أن الإسلام، ولغة القرآن الكريم.. وما يرتبط بذلك من حضارة، جعل هذا الأدب متجذرا في بيئته، والوضع هنا طبيعي، ولا يقابله نموذج إفريقي مشابه، أي مكتوب ومدون بلغة إفريقية. وإذا كان

---

(8) رشيد بوجدرة، **فوضى الأشياء**، دار بوشان، الجزائر، 1990.

من المتوقع، عند التنقيب، أن نعثر على إنتاجات على نحو من مقطوعات أو شذرات بلغة السواحلي أو غيرها، فذلك لا يناقض المبدأ الذي ننطلق منه، وهو مدى الانتشار أو رسم الكتابة، والقيمة الفنية التي تتضمن تجاوز الذيوع الشعبي القبلي، والتداول الدولي في نطاق التبادل والتواصل الثقافي العالمي، بما يمكن أن يمثل «اعترافا حضاريا».

ولا يمكن هنا أن نمر دون أن نشير إلى الأدب الأمازيغي المغاربي، وهو في جوانب كثيرة منه، ومن زاوية المقارنة المذكورة هنا، لايختلف في كثير عما ذكرناه عن الأدب الإفريقي غير العربي.

صحيح أن ثم من ينقب باتجاه رسم كتابة أمازيغي دارس.. وصحيح أيضا أن الطابع الحضاري العربي الإسلامي قد طبع هذا الأدب، مما يجعله متميزا عن أي أدب إفريقي آخر بلغة غير العربية، بالإضافة إلى أن الوضع الاجتماعي والثقافي والحضاري في المغرب العربي - شمال إفريقيا - يجعل مثل هذا الأدب في موقع تفاعل حضاري أقوى مما يكون عليه أي أدب إفريقي، أو بلغة إفريقية غير العربية ؛ لكن يبقى صحيحا، في ضوء كل ذلك أيضا، أن موقع الأدب المغاربي الإفريقي، بأقوى مميزاته، يتمثل في الأدب العربي.

وترتبط بهذه الجوانب اللغوية قضية ذات أهمية محدودة بالنسبة للمنظور الذي تطرح منه القضية. وهنا أنطلق مباشرة لأؤكد أن مفهوم اللغة الأم، في رأيي، لا يمكن أن ينطبق على أية لغة أوربية سائدة في إفريقيا مهما بلغت سعة انتشارها. ومن جهة ثانية، لايمكن أن أعتبر اللهجة الدارجة الشعبية السائدة على المستويات القبلية في إفريقيا «لغة أماً». ويبدو لي الأمر كذلك بالنسبة للهجات الدارجة في المغرب العربي، الملحونة بالنسبة إلى أصلها العربي خصوصاً، بينما الأمر كذلك بالنسبة للغة العربية المكتوبة، والتي تعتبر من الناحية الحضارية والمؤسسية، اللغة الرسمية للمجتمع المغاربي، فهذه «لغة أم» في هذا المجتمع.

وهذه الاعتبارات يمكن أن توضح كثيراً من النتائج التي أحاول أن أنتهي إليها من تناول هذه الإشكالية.

ب - الأدب المكتوب بلغة غير إفريقية : والمقصود بذلك الأدب الإفريقي المكتوب خاصة بالإنجليزية والفرنسية، وإلى حد ما بالإسبانية. أهمية هذا النمط من الكتابة تتمثل في أنه مشترك بين الأفارقة والمغاربيين.

إن اللغة الأجنبية تمثل في إفريقيا كلغة الثقافة والعصرنة، ولعلها في هذا لا

تختلف كثيراً عما عليه الأمر في المغرب العربي أيضا رغم وجود اللغة، العربية اللغة الرسمية والحضارية للمجتمع والدولة.

إن ما نود أن نركز عليه هنا هو هذا العرف الذي أرى أنه قد فرض فرضاً على تاريخ الأدب، والذي جعل القاعدة هنا أن الأدب «الإبداع» لا ينسب إلى لغته، مع أن المعروف تقليديا أن الأدب ينسب إلى اللغة التي يكتب بها. من هنا فالأدب العربي يشمل ما كتبه غير العرب باللغة العربية، وأؤكد أن الأمر لا خطر له فيما يخص الكتابات العلمية والفكرية، فهذه لها قابلية لتترجم إلى أية لغة، دون أن يقال عنها بالضرورة إن كل ترجمة تمثل خيانة للنص الأصلي، وهذا الإشكال لا يمكن تجاهل أبعاده الأساسية والاجتماعية، بل لا يمكن تجاوز حكم الضرورة الذي فرضته الظروف. ومن جهة أخرى إلى أي مدى، بل إلى متى يمتد حكم الضرورة ؟ إن وجاهة مثل هذا السؤال تفرض الجواب عنه، ولكننا نؤجل ذلك .. إلى ما بعد استيفاء أهم خيوط المسألة.

2 – الواقع اللغوي في إفريقيا والمغرب العربي

إن كل ما مر يقودنا إلى الوقوف قليلا عن أهم جوانب الوضع اللغوي المغاربي والإفريقي، فإن كانت اللغة العربية سائدة في مجال الأدب في المغرب العربي، وهي تعتبر اللغة الأم حسب ما قدمنا، وبالنظر إلى معطيات حضارية اجتماعية، فإن اللغة الإنجليزية والفرنسية سائدتان في إفريقيا على المستوى الرسمي والأدبي.

وتمثل اللغة الإسبانية وجوداً جد محدود، بل إن مجالها الحيوي الثقافي بالمقارنة مع اللغتين السابقتين، هو المجال الأمريكي اللاتيني.

لقد اتخذت اللغات الأوربية، وخاصة اللغة الفرنسية والإنجليزية، لغات «عمل» بالدولة والمجتمع الإفريقي جنوب الصحراء عقب مؤتمر دولي عقد بدكار عاصمة السينغال سنة 1960. ومن قبيل التدقيق هنا أن نؤكد أن اتخاذ لغة ما لغة «عمل»، لا يعني بالضرورة أنها أصبحت لغة رسمية، أي لغة الدولة والمجتمع دستوريا، ولكن الواقع اليومي مع ذلك أقوى، وبالتالي فإن الحالة المؤقتة، أو المفروض أنها مؤقتة تصبح هي عين الدوام والاستمرار.

ومن المفيد هنا الإشارة إلى أن الواقع اللغوي الإفريقي، بصرف النظر عن

الواقع المغاربي، من هذه الزاوية، هو واقع يتميز بالتفتت والفسيفسائية، ففي كثير من الأقطار الإفريقية تعد اللغات أو اللهجات المحلية (في غياب لغة جامعة) بالعشرات ولكنها غير مكتوبة ؛ والزايير مثال حي على ذلك.

ومن الواضح أن هذا الوضع اللغوي، بالإضافة إلى الوقوع تحت نير الاستعمار.. كل ذلك فرض حكم الضرورة بتبني لغة المستعمر لتيسير الاتصال والتواصل مع المستعمر بعد الاستقلال الوطني، في نطاق التبعية، أو «التعارف» وبالتالي الاتصال والتواصل بالحضارة الأوربية (العالمية).

لاشك أن الطابع القبلي والعشائري للحياة الاجتماعية في إفريقيا جنوب الصحراء خصوصا، بل والتعدد الإثني واللغوي.. كل ذلك ساعد على تبني اللغة الأوربية، لكننا من جهة أخرى لا نقبل بمبدإ التجانس أو الانسجام، باعتباره شرطاً لازماً لوحدة المجتمع السياسية والحضارية، بل إن أغلب الأنظمة والنظريات التي تقوم على التجانس الخالص – زعما – تشوبها شائبة العرقية، بل إن أغلب ما عانت منه الإنسانية من ويلات، جاء نتيجة ادعاء هذا الصفاء العرقي أو الديني أو الإديولوجي.

ومن ثم فوحدة المجتمع أو الدولة هي مظهر حضاري في نهاية الأمر، تغنيه التعدديات الإثنية والدينية والسياسية واللغوية، و لا يمكن الاعتقاد بأن لغة ما عاجزة بذاتها، وخاصة من اللغات المكتوبة، و لا مانع يمنع مبدئياً من جعل لغة مكتوبة برسم غير رسمها. ومن ثم ربما أمكن التفكير في إحدى لغات إفريقية كانت تكتب بحروف عربية و لاتزال إلى اليوم كذلك ؛ لكن الصعوبة هي أن ذلك لا يضمن الوحدة الحضارية الاجتماعية الثقافية حولها، وهذا هو وضع الضرورة الماثل في إفريقيا جنوب الصحراء حالياً، ولا يبدو أي مؤشر على أنه سيتغير في الأمد القريب أو البعيد.. والواقع أن الأمر يبدو غريبا عندما نرى أوربا الموحدة في المجموعة الأوربية تهتم بوضعها اللغوي، بل بوحدتها اللغوية رغم التقارب في الحياة اليومية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بل رغم الوحدة التي توشك أن تصبح عامة شاملة، فتخطط هذه المجموعة لمستقبلها اللغوي في الأمد القريب والبعيد، ولكننا لا نجد أي مؤشر على أن إفريقيا تعير ذلك اهتماماً، مهما كانت الصعوبات والنتائج. فقد شهدت الفترة ما بين 4 و91/4/6 انعقاد مؤتمر متخصص لأعضاء المجموعة الأوربية ببرشلونة لدراسة الوضع اللغوي داخل المجموعة حاضراً ومستقبلاً، ووضع خطة للتعليم تركز

على الخصوص على اللغات الأوربية الضرورية في المدرسة الأوربية، لتكوين المواطن الأوربي، مواطن أوربا الموحدة، والذي يجب ألا يشعر بأي استلاب، أو يواجه صعوبة في حركته أو سكونه.

هنا أيضا يمكن أن نستفيد من هذا الاتجاه لتأكيد فكرتنا القائمة على اعتبار التجانس والانسجام الاجتماعيين من الزاوية الحضارية، وأن تعدد الإثنيات واللغات والطوائف والأديان.. لا يحول بين الوحدة الثقافية الحضارية لمجتمع ما، بل إن التعدد والتنوع يغنيه.. هذه البديهية لا تزال غائبة جدا في إفريقيا بالخصوص، ومن ثم ينفجر باستمرار كل ما يغذي النزعات الانفصالية التي تتمحور عادة نحو السلطة السياسية، وتخفي خلفها معطيات أخرى غير مصرح بها في الغالب.

3 – اللغة الأدبية وحكم الضرورة

يقصد بها لغة الإبداع الأدبي، وهي بطبيعة الحال قد تكون غير لغة الثقافة والعلم، بالمعنى الذي سبق أن أشرنا إليه، والذي يجعل الإبداع لا يقبل الترجمة إلا في حدود، وضمن مبدإ «كل ترجمة خيانة» عكس الأمر في الحقائق العلمية، سواء كانت إنسانية أو فزيائية، فهي قابلة للتصريف الكامل بكل اللغات.

وهنا يمكن التمييز بين إبداع في مستوى اللغة الأولى للمجتمع (اللغة الأم باعتبارنا) وإبداع يتم في مستوى اللغة الثانية، أي اللغة الأجنبية : فالإبداع عن طريق اللغة العربية في المغرب العربي، إذا قارناه بإبداع مكتوب بلغة أنجليزية أو فرنسية بإفريقيا جنوب الصحراء، سنجده وضعا مناقضا. ففي الشمال يتمثل الأدب العربي والإبداع منه خاصة في موقع طبيعي، بينما الأمر غير ذلك جنوب الصحراء.

وإذا كنا قد تحدَّثنا عن التعددية اللغوية باعتبارها إغناء لوجود المجتمع، ومفهوماً ملازماً للتطور والتقدم، كما عرف ذلك في عهود التبادل والتلاقح الحضاري، فإن الوضع في إفريقيا مختلف ومخالف لذلك، لأن اللغة الأجنبية لغة مهيمنة قاهرة لاتتيح بل لا تقبل نمو ثقافة وطنية إفريقية بجانبها بغيرها من اللغات، ومن ثم فإن الهوية الحضارية للإفريقي تصبح مرادفاً لهويته اللغوية..

إن اللغة ليست مجرد وسيط حضاري، ليست وسيلة نقل الحضارة فحسب، بل إنها الحضارة ذاتها، وإذا كانت الهوية تعني المطابقة مع الذات الفردية والجماعية مع التميز والاختلاف، فإن اللغة تمثل مظهر الهوية الأساسي، فهي أداة وكيفية إدراك

الواقع، وتقطيعه وتقديمه والتعبير عنه، أي إعادة إنتاجه بما يغنيه أو يغيره أو يساعده على تسخيره تقنيا أو إبداعيا،

أما ما ليس هوية فهو الاستلاب والتبعية على جميع المستويات، والهوية اللغوية تتطلب التفاعل والتعامل بلغة عفوية، خارج كل شعور بأن الذات تمتلك أو تستعمل اللغة، سواء في مجال الحياة اليومية العلمية، أو مجال الممارسة الإبداعية. ومن الواضح أن هذا النوع من التفاعل باللغة ومعها، لايمكن أن يتم باللغة الأجنبية في مجتمع إفريقي.

وكما ينطبق هذا القصور للهوية اللغوية على المبدع، فإنه ينطبق كذلك على المتلقي بكيفية أخرى، ولكن من هو المتلقي في حالة الإبداع بلغة أجنبية ؟ ! إنه مستوى من الاستلاب والتبعية لا يقل عن مستوى المبدع ذاته، إن لم يفقه في ذلك !

لا يمكن أن نغفل هنا عن واقعة الأدب المكتوب بالفرنسية من مغاربيين، والذي يعمل البعض على أن يسميه أدبا مغاربيا مكتوبا بالفرنسية، بينما الأولى أن يعتبر أدبا فرنسيا كتبه مغاربيون !

ومهما يكن فالوجه السياسي والاجتماعي لهذه الظاهرة يمكن تقريبه من زاويتين :

أ – مفهوم حكم الضرورة، الذي أخذناه بعين الاعتبار لإفريقيا جنوب الصحراء، ويمكن أن يعتبر جزئيا، لمرحلة ما قبل الاستقلال، وهي المرحلة التي فرضت على الإنسان المغاربي في بعض الشرائح الاجتماعية لغة الأجنبي كلغة ثقافة وإبداع ؛ ويزكي ذلك أن المبدعين بتلك اللغة عبروا عن شعورهم بالنفي داخل تلك اللغة، وأكدوا عدم الرضى عن الوضع. وتمثل الجزائر وجها متميزا بهذا الخصوص.

أما ما أصبح حاليا في المغرب العربي من ظاهرة تريد أن تجعل من الإبداع باللغة الأجنبية امتيازا واستمرارا مما يجعلها تتصرف بدون أي عقدة استلاب، بل وباختيار، فهذا يؤكد أن هذا الإبداع لا يمكن أن يجد له مبررا في الوجود إلا أن يكون أدبا فرنسياً أو إنجليزياً حسب لغته.

إن حكم الضرورة له حدوده، وهو مشروط بشروط وجوده واستمراره، وهي شروط مترابطة سياسية واجتماعية وثقافية حضارية، وبذلك فهي ظروف شاملة مكبلة، ومن هنا فهي مفروضة بالقوة الداخلية والخارجية، مما يجعلها استلاباً لابد

منه، وهي كما يقول الناقد النيجري «أوبينتشينا» تجعل «الأمر يبدو في غاية السخرية ولكن هذه هي الحقيقة : فبقدر ما يكسب الكاتب شعبية في الخارج، بقدر ما يخسر شعبيته داخل الوطن !(9)».

إن الوحدة الفكرية والثقافية لإفريقيا، بما فيها المغرب العربي حتى على مستوى مؤسسات ثقافية شعبية، تجد أمامها من العراقيل ما يدعو إلى اليأس، ولكن هذا لا يبرر كل التقاعس والإحجام. فهذه القارة الشاسعة لا تكاد تطبع فيها من الجرائد أكثر من 20 نسخة لكل 100 مواطن، ولا تطبع في المجموع أكثر من 200 جريدة، وبينها دول معدودة لا تصدر بها أية صحيفة، ومن جهة أخرى لا تملك أكثر من 5 أجهزة تلفاز لكل 100 مواطن، ولا يوجد هذا الجهاز إلا في حوالي 20 بلدا إفريقيا.

مظهر آخر لا يقل دلالة : ففي باب التغذية الإعلامية، نجد أن 80% على الأقل من الأخبار منقولة عن الغرب.. صحيح أن هذه الإحصائيات غريبة لكنها ليست مع ذلك متحاملة ولا مغالية، وإحصائيات اليونسكو لعام 1977 تقدم ما يلي :

85% من ورق الصحافة تستهلكه البلدان المصنعة، فماذا يبقى لكل بقية العالم بما فيه إفريقيا ؟ وتقول نفس الإحصائيات ما يلي : تمتلك نفس البلدان المصنعة 74% من أجهزة الراديو، و80% من أجهزة التلفزيون، وكل هذا يظهر أن الواجهة الأخرى للإحصائيات باستهلاك إفريقيا الثقافي، ليست في درجة مريحة في الحاضر ولا مبشرة في المستقبل..

هذه اعتبارات لابد من الاهتمام بها عند التفكير في أي عمل مشترك إفريقي مغاربي على الصعيد الثقافي، ويدعو ذلك إلى أن الخطوات يجب أن تكون متزنة مهما كانت صغيرة محدودة...

وفي ضوء كل ذلك، يجب أن نحدد ماذا نريد ؟ أن يذوب المبدع حتى النخاع في التربة الإفريقية المغاربية أم أن تتلألأ حوله النجوم خارج الحدود ؟ ولمن تقرع الأجراس في ظل حكم الضرورة وحدوده ؟

---

(9) انظر، أنزوداتا، «الكتاب الأفارقة الناطقون باللغة الأنجليزية : مركزهم الاجتماعي ودورهم في الحياة العامة»، **مجلة لوتس**، 51، 1982.

نحن وفلسفة الأنوار

كمال عبد اللطيف
كلية الآداب – الرباط

مقدمة

لانريد في هذه المساهمة أن نؤرخ لمواقف الفكر العربي من فلسفة الأنوار، بل نريد فقط الوقوف على نماذج من المواقف التي حاورت جوانب من فكر الأنوار، وذلك في إطار محاولة أعم وأشمل هي التفكير في علاقة الفكر العربي بتاريخ الفلسفة، من أجل أن نتمكن من معاينة أنماط التأويل التي مارسها ويمارسها الفكر العربي مع فلسفات معينة في تاريخ الفلسفة.

إن ضمير «نحن» في عنوان هذه المحاولة يتسع ليشمل دائرة الفكر العربي المعاصر، منذ الكتابات النهضوية في نهاية القرن التاسع عشر، إلى الكتابات الفلسفية الناشئة اليوم في مجال الفلسفة العربية المعاصرة.

ولا بد من الإشارة في هذا التقديم، إلى أن بحثنا في كيفية تعامل المثقفين العرب مع فلسفة الأنوار ينطلق من ثلاث مقدمات نعتمدها في البحث، وتلعب دور المُوجِّه لأهم الخلاصات والنتائج التي نصل إليها في نهايته.

المقدمة الأولى :

نحن نسلم بوجود كثير من العُسر في تمثل الفكر العربي لأطروحات ومفاهيم فلسفة الأنوار ؛ ونفسر ذلك بالملابسات التاريخية والنظرية التي أحاطت، وما زالت تحيط بالدرس الفلسفي على وجه العموم، في محيط الثقافة العربية الإسلامية، منذ عصورها الوسطى إلى يومنا هذا. وسنبين في هذه المحاولة أن العامل العقائدي الديني

لا يشكل العائق النظري التاريخي الوحيد أمام مغامرة الإبداع النظري الفلسفي في الوطن العربي، بل إن عوامل أخرى مثل العامل السياسي المتمثل في **تغليب آلية التحليل السياسي الظرفي** في قضايا الفكر ستضيف إلى العامل المذكور عائقاً جديداً يدعم استمرار ضُمُور النظر الفلسفي في الفكر العربي المعاصر[1].

المقدمة الثانية :

نستعمل في هذه المحاولة مفهوم «**الاستيعاب النقدي المركب**» لدروس تاريخ الفلسفة، ونقصد به التمثل المركب والتركيبي المُخصب لتاريخ الفلسفة. ذلك أننا لا نتصور إمكانية تمثل كل مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة في ذاتها، وباستقلال عن المراحل التي سبقتها والمراحل التي تلتها، فمتابعة تاريخ الفلسفة بصورة تقليدية (شرح وتبسيط المذاهب والتيارات الفلسفية)، كما حصل في منتصف هذا القرن، قد تكون مفيدة في المستوى التعليمي، ومستوى ترسيخ المعرفة بقضايا الفلسفة وتاريخها، إلا أنها لا تُمَكِّن من حصول الاستيعاب المبدع والخلاق، والمطور للقضايا الكبرى التي بلورها تاريخ الفلسفة. إن التمثل الخلاق يرادف في تصورنا **النفي الخلاق**، وهو جدلية تتيح للفكر العربي المساهمة في الفكر الفلسفي باعتباره فكرا كونيا، رغم ملامحه المحلية هنا وهناك.

وإذا كان الأستاذ عبد الله العروي قد وضح قبلنا[2] صعوبات المثاقفة الحاصلة في الفكر العربي المعاصر بحكم التراكم المعرفي الغربي المرتبط بثورات معرفية وصيرورات تاريخية طويلة ومعقدة، فإن الاستيعاب المركب والنقدي يتيح لنا تجاوز الانتقائية والتبعية الحاصلة في دائرة الفكر العربي، ويُمكننا من محاورة إشكالات هذا الفكر **بتوسيعها وتعميق النظر فيها**، في ضوء الخصوصيات السياسية والفكرية ذات الطابع المحلي، فنتمكن من إعادة إنتاجها بالصورة التي تمنحها خصوبة، وتطبعها فعلا بالطابع المُوسِّع لدائرة شمولها، وتمنح فكرنا ميزة الخلق والابتكار.

المقدمة الثالثة :

أشرنا في بداية هذا التقديم إلى أننا لن نؤرخ لفكر الأنوار في الثقافة العربية

(1) انظر توضيحاً لهذه المقدمة في محاولتنا : «**الفلسفة والهاجس السياسي** : في عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية»، ضمن أعمال ندوة **الثقافة والمجتمع في المغرب العربي** التي نظمها «اتحاد كتاب المغرب».

(2) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ص 36

المعاصرة، ونريد أن نوضح في هذه المقدمة الأخيرة أن متابعتنا لنماذج من كيفية تعامل الفكر العربي مع فكر الأنوار ستركز على جملة من المفاهيم الأنوارية التي وجدت لها صدى واضحا في الفكر العربي ويتعلق الأمر أساسا بمفهومي «**النقد**» و«**العلمانية**»، مع بعض الإشارات ذات الصبغة التمثيلية لبعض المفاهيم والأطروحات الأخرى المرتبطة بالمفهومين السابقين، أو المتصلة بالمبادىء الكبرى لفلسفة الأنوار.

إن الاهتمام بهذين المفهومين – نقد التراث، والبحث في طبيعة علاقة الديني بالسياسي داخل إطار التفكير في حدود مجال السياسي في الكتابة العربية المعاصرة – يتيح لنا متابعة الكَيفية التي مارس ويمارس بواسطتها الفكر العربي معالجته لإشكَاليات مرتبطة بروح عصر الأنوار وفكر الأنوار.

الفكر العربي والأنوار

بعد هذه المقدمات، نريد أن نستعرض نماذج من المواقف التي بلورها الفكر العربي اتجاه فلسفة الأنوار، ونحن لا ندعي أن هذه النماذج تتصف بصفات **العينة الجامعة والمانعة**، كَما أننا لا نستطيع القول إنها تمثل لحظات متتابعة في تاريخ تطور علاقة الفكر العربي بفلسفة الأنوار، رغم ما يمكن أن يوحى به تتابعها في الزمان.

النماذج هنا منظومات ومواقف فكرية تعبر عن حالات ذهنية داخل إطار الفكر العربي. وترتبط بآليات الصراع التاريخي والثقافي الدائر في المحيط العربي، وهي تتعايش مع بعضها وتعبر عن حالات من تمزق الوعي العربي أمام واقعه، وأمام تاريخ الفكر الإنساني. وفي إطار زمانية أوسع تتسم بالهيمنة الغربية، كما تعبر عن جهود الفكر العربي في مقاربة واقعه التاريخي بأساليب النظر الفلسفي.

الموقف الأول : في الدفاع عن إيديولوجية التنوير

يشكل فكر الأنوار واحداً من الأطر النظرية المرجعية الموجهة للإيديولوجية العربية المعاصرة. وقد بلور المصلحون المصريون والشوام في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اختيارات فكرية تدعو إلى قيم التنوير، وتسلم بأهمية المفاهيم التنويرية، ومبادىء عصر الأنوار، في تطوير الفكر العربي والواقع العربي.

ومن أبرز المثقفين المتحمسين لفكر الأنوار يمكن أن نذكر – على سبيل المثال لا الحصر – فرح أنطون، وشبلي الشميل، وسلامة موسى، ولطفي السيد، وعلي عبد

الرازق، وطه حسين. وقد ساهم كل هؤلاء بدرجات متفاوتة في إنجاز تأويل إيجابي لفكر الأنوار داخل فضاء الفكر العربي المعاصر.

فقد دافع فرح أنطون عن العلمانية، ودعا إلى «التساهل»[3]. وتميزت دعوته بنزعة تغريبية مُعلنة ومُبرَّرة. نقرأ له الفقرة الآتية، وهي تبرز الطابع النقلي والنضالي لمواقفه من المفاهيم الأنوارية : «فمعنى التساهل عندهم (يقصد الأوربيين)، وهو المعنى الذي استعملناه له، أن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق (..) والإنسان من حيث هو إنسان فقط، أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه، صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى، وحتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا الحق لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو بذلك، بل من يوم يولد. فالإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل إخاء»[4].

ونقرأ له فقرة ثانية تعلن دعوته إلى مجاراة ما كان يطلق عليه «التمدن الأوربي» باعتباره ضرورة تاريخية لا مناص منها، وقد وضعها في صورة إهداء في مفتتح كتابه «ابن رشد وفلسفته».«لا نعلم كَيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان. ولكننا نعلم أن «النبت الجديد» في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً، ومجاراة تيار التمدن الأوربي الجديد، لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم»[5]

في الشواهد المذكورة اختيارات معلنة وصريحة، دعوة إلى التغريب، ترى في قيم التنوير نموذجاً فكرياً قابلاً للاقتداء بالنسخ والاستعادة، من أجل تجاوز مظاهر التأخر الثقافي السائدة.

وفي السياق نفسه، وبنفس الحماسة في الدعوة، يكتب سلامة موسى عن أعلام التنوير، عن ڤولتير وديدرو وروسو وغيرهم، ويبشر بالقيم التي دافع عنها هؤلاء في دائرة فلسفة الأنوار في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ونحن نجد في كتاباته

(3) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، ضمن مؤلفاته الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص 141.

(4) نفس المرجع، ص 141 – 142.

(5) نفس المرجع، ص 131.

كثيرا من النصوص التي تمجد فلسفة الأنوار، وتبين دورها في تحرير الفكر العربي من قيوده الوسيطية، ودورها في إمكانية تحرير الفكر العربي من قيوده ؛ يقول سلامة موسى : «يهفو الذهن إلى ذكرى ڤولتير كلما هبت على الأمة عواصف الظلام التي تقيد : الحرية، وتسوغ الاعتقال، وتمنع الكتب، وتراقب الصحف، وتضع الحدود والسدود للعقول، وتنتهك النفوس البشرية بأفظع مما ينتهك الفاسق الأجسام البشرية، ذلك لأن ڤولتير عاش من أجل الحرية»[6].

داخل دائرة هذا الموقف الذي ظهرت ملامحه الأولى في نهاية القرن الماضي، ولم ينقطع صداه من الفكر العربي المعاصر إلى نهاية قرننا هذا، نعثر على كتابات جديدة تحمل نفس الدعوة، ففي بعض أعمال فؤاد زكريا[7] ومراد وهبة نعثر على مواقف مماثلة للموقف المذكور. رغم أن محاولات المتأخرين الأحياء تتضمن كثيراً من الجهد في **الاستيعاب النظري لأصول المفاهيم والفلسفات**، إلا أنها في مستوى الموقف لا تتجاوز دائرة **الحماسة الأنوارية** المعروفة في نصوص النهضويين المشار إليهم آنفا.

وبناء على ما سبق، نحن نعتبر أن النصوص الأنوارية العربية، نصوص عصر النهضة، تتضمن **كثيراً من الحماسة الإيديولوجية، وقليلا من النظر النقدي** المؤصل للفكر الفلسفي. إن انشغال أصحاب النصوص بمتطلبات الدعوة الإيديولوجية، المعتمدة على قاعدة الأنوار، ساهم في تقليص متطلبات النظر الفلسفي في أعمالهم.

ونستطيع أن نؤطر الدفاع الحاصل على المفاهيم الأنوارية في الفكر العربي النهضوي ضمن سياق الملابسات السياسية التي تؤطر أطروحات الجناح المسيحي داخل دائرة المثقفين الليبراليين، وفي إطار مسألة الخصوصية التاريخية للأقليات في المشرق العربي، إلا أن هذه الملابسات لا تفسر كل أبعاد وتجليات المنحى التغريبي البارز في الدعوة الأنوارية المذكورة.

إن الفعل العقلي الذي يهمنا إبرازه في هذا الموقف هو فعل **الاستعادة الآلية**، الاستعادة التي تقبل أن يكون التأصيل فعلا نظريا منتهياً في سياق صيرورة المنظومة الفلسفية الغربية، دون أي إدراك للبعد التاريخي الخاص المؤطر لهذه المنظومة، والمحدد

(6) سلامة موسى، **هؤلاء علموني**، سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1965، ص. 23.

(7) راجع : فؤاد زكريا، «العلمانية ضرورة حضارية»، في **قضايا فكرية**، ع 8، 1989.

لملامحها. فقد كان الدعاة المتنورون، أمثال فرح أنطوان وسلامة موسى، ينظرون إلى الأنوار كعقيدة. إنها في نظرهما بديل للعقائد والحقائق المطلقة السائدة. إن الأنوار في فكرهما عقيدة جديدة قادرة على زحزحة وإزاحة كل الظلمات، بفعل الدعوة لا بفعل التفكير، ومن هنا طغيان **الشعارية والتكرار** في نصوص هذين المفكرين، ومن يفكر في الأنوار على منوالهما.

إن سجالهما مع ممثلي الدعوة السلفية، لم يساعدهما على تأصيل النظر الأنواري، قدر ما دفعهما إلى استعادة أطروحاته بدون أي حِسّ تاريخي نقدي يُمَكِّن من **إعادة صياغة الأسئلة والأجوبة** التاريخية والسياسية المؤطرة للحظة الأنوار في نشأتها الأولى، ولحظة الأنوار في صورتها العربية كلحظة تقتضي إعادة إنتاج البناء بالنظر.

ليس معنى هذا أننا ندافع عن خصوصية ما للفكر والواقع العربيين ؛ إن معناه أولاً وأخيراً يتحدد في **إعطاء الاعتبار في مجال المثاقفة والإبداع للمتغيرات الخاصة** التي تساهم في تطوير الأفكار في الزمان، خاصة وأن المنظومة الأنوارية ترتبط بنظام الحداثة الأوربي الذي تؤطره ثورات علمية وسياسية واجتماعية غائبة عن صيرورة الأحداث في التاريخ العربي المعاصر(8). فكَيف تستعاد الأنوار دون تفكير في أولياتها في الفكر وفي التاريخ ؟

الموقف الثاني : في قصور الأنوار :

مقابل حماسة الموقف الأول للأنوار، نعثر في الفكر العربي المعاصر على صُوَر فكرية متعددة في رفض ومعاداة فكر الأنوار. ففي نصوص النزعة الإصلاحية السلفية نجد رفضاً صريحاً للأطروحات التنويرية، ونقداً للدهريين وفلاسفة الدين الطبيعي، ومختلف النزعات المادية والوضعية، كما نعثر في النصوص السلفية المتأخرة على كثير من النقد للنظريات السياسية التي تدور في فلك الأنوار. ومن المعلوم أن النقد السلفي للفكر الأنواري يندرج في إطار **الموقف السلفي من الغرب**، وتؤطره ملابسات تاريخية ظرفية تبرر معاداة الغرب باعتباره قوة استعمارية مهيمنة.

إن إثبات الهوية الذاتية في التاريخ والثقافة والسياسة دفع بعض النخب المثقفة

(8) Jean-Marie Domininach, *Approches de la modernité*, p. 7-8.

في الوطن العربي، وضمن دائرة العالم الإسلامي، إلى إبراز مقومات تراثية ضد فكر الآخر المستعمِر والمهيمن. فتم النظر إلى فكره باعتباره فكراً هداماً. و لم يتمكن دعاة الحركَة السلفية من إدراك **تعددية الغرب** في التاريخ والثقافة والسياسة، فانتقدت الأنوار في سياق نقد الفكر الغربي، دون أي محاولة لفهم مختلف **الأبعاد التحررية والعقلانية الثاوية وراء فلسفة الأنوار ومشروع الأنوار**. وباستثناء التبرير التاريخي المؤطر لموقف السلفيين من الغرب، لانجد في نصوصهم أي محاولة في **تأسيس موقف نظري نقدي** من فلسفة الأنوار، وغالبا ما كان يتم في نصوصهم هجاء الأنوار أكثر من نقدها بأساليب النقد الفلسفي، وهذه مسألة واضحة في نصوص الأفغاني وسيد قطب.

إن هجاء الأنوار من منظور أخلاقي **يكشف عن عدم تكافؤ الحجج في الخطاب**، وهذه مسألة واضحة في «رسالة الرد على الدهريين».[9] ورفض التقدم مسألة مكشوفة في نص «المستقبل لهذا الدين»[10] ؛ يقول الأفغاني : «والأضاليل التي بثها هذان الدهريان (ڤولتير وروسو) هي التي أضرمت نار الثورة الفرنساوية المشهورة، ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها».[11]

وفي إطار المواقف المذكورة نجد محاولة للأستاذ حسن حنفي، وهي محاولة تتميز بجهدها المتميز في استيعاب فلسفة الأنوار، ومجادلة أصولها وأبعادها في ضوء إشكالات ترتبط بصيرورة تاريخ الفلسفة، كما ترتبط بملابسات التاريخ العربي المعاصر.

ولا بد من الإشارة بأن محاولة حسن حنفي التي سنحاول عرضها – كنموذج معبر عن الموقف الثاني – تتميز بكونها محاولة منجزة من طرف باحث يشتغل بالفلسفة وتاريخها، وهي تحاور النص الأنواري من الداخل، وتحقق إلى حد بعيد مبدأ تكافؤ الحجج، أثناء رسمها لحدود ومحدودية الأنوار، وفي أفق رفض معلن لفلسفة الأنوار، نظراً لإخفاقها التاريخي، وذلك رغم التناقضات الكبيرة التي تثيرها تحليلات ومواقف حسن حنفي في دائرة البحث في فلسفة الأنوار، وفي دائرة جهوده الفلسفية الأخرى المرتبطة بمشروعه في النهضة الفكرية والإصلاح العقائدي.

---

(9) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، د – ت.

(10) سيد قطب، **المستقبل بهذا الدين**، دار الشروق، 1978. وهو كتاب أشبه ما يكون ببيان موجه بحماس لإثبات جاهلية القرن العشرين.

(11)«رسالة الرد على الدهريين»، **مرجع مذكور**، ص 192.

سنعتمد في تقديمنا لموقف حسن حنفي من الأنوار على الفصل الذي كتبه في مقدمة ترجمته وتعليقه على كتاب لسنج «تربية الجنس البشري»[12]، وهو بعنوان : «في حدود فلسفة الأنوار»[13]، وقد كتبه حنفي بكثير من **الكثافة في التعبير والإيجاز في العرض**، ففي هذا النص نستطيع أن نتبين ملامح لتأسيس **رفض فلسفي لفكر الأنوار**، وفي هذه المسألة بالذات نجد عند حسن حنفي ما نعتبر أنه ظل مفقودا في النصوص السلفية الرافضة للغرب، ولمشروعه الفكري والسياسي على وجه الإطلاق.

يقوم الباحث في الفصل المذكور بعرض نقدي لأهم المفاهيم الناظمة لفلسفة الأنوار، فيبرز التناقض الحاصل بين مقدمات ونتائج هذه المفاهيم، في سياق تطور الفلسفة الغربية، لافتاً النظر إلى المفارقات المترتبة عن المبادىء والمفاهيم وصيَغ تمظهرها في التاريخ.

أما المفاهيم التي حاول بواسطتها توضيح هذه التناقضات، فهي العقل والحرية، التقدم، الأمة، الفردية، الشمول، الإنسان.

وقد أبرز بصُورة اختزالية كيف أن العقل، أداة التنوير ودعامته الكبرى، لم يعد اليوم يقوم بوظيفته كما بلورتها فلسفة الأنوار ؛ «فقد تخلى عن وظيفته التحريرية للوجدان والتصوف، وأصبح خاضعاً لتحكم الآلة وحسابها»[14].

أما الحرية فقد نشأت داخل دائرة فكر الأنوار باعتبارها وسيلة لخلاص الإنسان «من كل صور القهر والطغيان الديني والسياسي»،[15] وتحولت اليوم إلى حرية عابثة «تعبر عن أزمات الإنسان أكثر مما تعبر عن غايته».[16]

كما وضح أيضاً أن مفهوم التقدم – وهو من المفاهيم المركزية الناظمة لفكر الأنوار – قد انتهى في الفلسفة الغربية المعاصرة إلى الحديث «عن المحنة والاحتضار والمأساة والضياع»[17]، كما انتهى مفهوم الفردية الذي كان يشكل أكبر رد فعل

---

(12) لسنج، **تربية الجنس البشري**، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التنوير، 1981.
(13) نفس المرجع، ص 109 – 117.
(14) نفس المرجع، ص 113.
(15) نفس المرجع، ص 113.
(16) نفس المرجع، ص 113.
(17) نفس المرجع، ص 114.

على المؤسسات الدينية إلى الرأسمالية القائمة على استغلال الإنسان، حيث «فقد الوعي الأوربي في حكمه على التاريخ حياده، ولم يستطع تجاوز حدوده»[18].

إن الخلاصات التي وقف عليها حسن حنفي، عند محاولته إبراز قصور فلسفة الأنوار، كانت تتجه نحو إثبات فشل مشروع الأنوار. فقد كان يسلم بأهمية المفاهيم الأنوارية، ويثبت في الوقت نفسه في نهاية تحليله الانشطار والتمزق الحاصل في بنية هذه المفاهيم، ضمن صيرورة تاريخ الفلسفة الغربية في علاقته بالتاريخ العام، إلا أنه أثناء العرض والتحليل لا **يقرأ تحولات المفهوم الفلسفي الأنواري بصورة تاريخية إيجابية ونسبية،** قدر ما يتناولها من خلال رؤية مسبقة تفضي به إلى النتائج التي يتجه منذ البداية نحو الدفاع عنها.

نحن نقف هنا على نموذج للقراءة السلفية الساعية إلى إثبات قصور الأنوار لمصلحة الاختيار الفكري السلفي الذي **لا يجد أي حرج نظري في مطابقة مبادىء الإسلام بمبادىء فلسفة الأنوار،** وإعلان مطلقية أنوار الإسلام الأبدية والخالدة. يقول الباحث : «تلك هي حدود فلسفة التنوير، وربما أيضاً حدود المثالية الغربية بوجه عام. لم تستطع أن ترفع الوعي الأوربي وأن تحرره من قيوده وثقله الدفين (..) وربما يوجد شعور حضاري آخر قادر على الحفاظ على مُثُل فلسفة التنوير يكتمل الوحي فيه، ويحقق غايته، ويكون قادراً على إطلاق فلسفة التنوير في الفكر والواقع على السواء.. وهو شعورنا نحن الذي أعلن عن مبادىء فلسفة التنوير منذ أربعة عشر قرنا باكتمال النبوة وانتهاء مراحل الوعي، وبالتالي نكون نحن هم ممثلو هذه الإنسانية الجديدة».[19]

واضح من الفقرة السابقة أن قصور فلسفة الأنوار يعوض بكمال العقيدة الإسلامية المكتملة بالوحي. وفي هذه المسألة بالذات يصبح موقف حسن حنفي نموذجاً للحجاج الفلسفي الرافض لمبادىء الأنوار الأوربية، والمبشر بالأنوار الإسلامية. ويمكن أن نقول إن الحركة السلفية قد أسست بهذا النص رفضها الفلسفي لفلسفة الأنوار في مستوى سياق التحليل ومعطياته، ولم تعد ترفض غرب

---

(18) نفس المرجع، ص 114.

(19) نفس المرجع، ص 114.

الأنوار باعتباره نموذجاً للصليبية الجديدة، والنصرانية المخاصمة أبداً لدار الإسلام، إلا أن هذا النقد في خلاصاته الكبرى يظل محكوماً كما بينا **برؤية قبلية** تفضي إلى رفض الأنوار.

وفي إطار الجدل الفلسفي الخالص نستطيع أن نواجه هذا الموقف انطلاقاً من كونه يغفل ويتغافل مقدمات فكر الأنوار، فلا يمكن أن تصبح **نقائض الأنوار بديلاً عن الأنوار**، ذلك **أن عقلانية الأنوار تشكل قطيعة مع «عقلانية» الخطاب الديني**[20]،

كما أن الفلسفة السياسية المؤسسة في إطار المبادىء العامة لفلسفة الأنوار تؤسس مفاهيمها في إطار نقد ونقض مفاهيم ودعائم سلطة الدين في مظاهرها الكنسية والكهنوتية، والأخلاق الإنسانية المستخرجة من روح الأنوار تروم وضع الإنسان في مركز الكون مقابل التصورات الدينية التي تضعه في سلم مراتبي مخالف لسلم المراتب كما صاغتها فلسفة الأنوار.

فالمسلمات المذكورة تؤسس فلسفة وسياسة وأخلاقاً متميزة عن مبادىء العقائد الدينية. ولا يمكن وصل هذه بتلك إلا في إطار منظور إيديولوجي لا يعير أدنى اهتمام لمسألة تماسك أصول ومبادىء العقائد الفلسفية والدينية.[21]

وضمن سياق العرض السابق نعتبر أن موقف حسن حنفي يغذي الأطروحة السلفية المناهضة للغرب، ولغرب الأنوار بالذات. وهو يقدم نموذجا لقراءة تنظر إلى مجمل إنتاج تاريخ الفلسفة باعتباره دون مستوى مبادىء الرسالة السماوية. وفي هذه المسألة بالذات يتخلى عن تاريخية قراءته لمصلحة دعوة تبشر **بمثل «التنوير الإسلامية»، وهذه مسألة قابلة للجدل ليس فقط في سياق الفكر المناهض للفكر السلفي، بل في دائرة الفكر السلفي نفسه.**

الموقف الثالث : نحو توسيع المكتسبات الفكرية لفلسفة الأنوار

تبينا في الموقفين السابقين أسلوبين في التعامل مع مكتسبات فكر الأنوار : الأسلوب التغريبي الداعي إلى استيعاب فكر الأنوار باعتباره فكراً مطابقاً لمتطلبات

---

(20) *Jean-Marie Dominach, Approches de la modernité*, p. 16 - 17 - 18.

(21) يمكن مراجعة المبادىء العامة لفلسفة الأنوار ضمن مؤلف :

Ernest Cassirer, *Le philosophie des lumières* Ed. Fayard, Paris, 1970.

لحظتنا التاريخية الراهنة، وباعتباره وسيلة من وسائل بلوغ عتبة الحداثة[22] ؛ والأسلوب الرافض بمختلف صيغه، سواء منها الصيغ القطعية المتجاهلة لأوليات هذا الفكر أو الصيغ المجادلة في صلاحيات أفكار عصر التنوير داخل محيطها التاريخي الخاص وفي إطار المجال التاريخي الإنساني العام.

وفي كلا الأسلوبين، نستطيع أن نتبين الطابع الجدالي المُؤطَّر بظرفية تاريخية متميزة بعدم التكافؤ بين الأطراف المتجادلة. فمن المعروف أن زمن المثاقفة الحاصلة في العالم العربي منذ منتصف القرن الماضي وإلى يومنا هذا قد اتسم بطغيان الهيمنة الغربية في مختلف مجالات الوجود المجتمعي، في الاقتصاد والسياسة والتقنية. وكان لهذه المسألة أثرها القوي في المستوى الفكري، مما ولَّد مواقف فكرية حادة ومتقاطعة ؛ كما ولَّد الانتقائية والازدواجية، وهما ملمحان بارزان في الخطاب العربي المعاصر. إلا أننا نلاحظ أن الفكر العربي قد اتجه في العقدين الأخيرين إلى إعادة إنتاج فكر الأنوار بطريقة تتميز عن الموقفين السابقين، وذلك بعد انطفاء لهيب المعارك الظرفية التي أشعلتها نصوص علي عبد الرازق وطه حسين في العقد الثالث من القرن العشرين[23].

ولا بد من التوضيح هنا بأن جوانب متعددة من فكر الأنوار تستعاد اليوم في إطار تدعيم العقلانية والحرية والتقدم في الفكر العربي والواقع العربي. إلا أن الاستعادة الجديدة تتسم بمحاولات بارزة **في تقليص المحتوى الإيديولوجي الظرفي**، لمصلحة قراءة **تتوخى – ما أمكن – الوقوف على الروح الفلسفية** الثاوية خلف البيانات الإيديولوجية المتحمسة للأنوار.

وإذا كان من المؤكد أن النص الأنواري من ڤولتير، إلى روسو، إلى كانط إلى ديدرو، قد تميز بكثير من التنوع في أطروحاته، من الجذرية إلى التوفيقية، فإن صداه في الفكر العربي منذ متنوري بدايات القرن العشرين إلى المتنورين الجدد، ستتسم بنفس التنوع، وتعرض أمامنا مواقف تتفاوت في طابعها الراديكالي، وتتراوح بين الموقف المتصالح مع المعطى التاريخي كما هو وإلى الموقف الساعي إلى ممارسة النقد

(22) سلامة موسى، **ماهي النهضة**، ص 108.

(23) نحن نشير هنا إلى المحاكمة التي تلت صدور كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، لعلي عبد الرازق، وكتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين ؛ ويمكن مراجعة وثائق المحاكمة الأولى ضمن ملحق كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972. كما يمكن مراجعة الفصل الذي خصصته عفاف لطفي السيد عن العواصف والتيارات الفكرية من مؤلف : «تجربة مصر الليبرالية»، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة. ص 325 – 365.

الجذري دون أي حساب تاريخي ظرفي، لرسم طوبى مُمْكنة التحقيق نظراً، ومُمْكنة التَّحقق في الواقع رؤية وأملاً..

نستطيع أن نتبين ملامح هذه الاستعادة في العناية الخاصة التي أصبح يوليها الفكر العربي اليوم **لمفهوم النقد**، كما نستطيع أن نتبين ذلك أيضا في الجدل السياسي المؤسس لمفاهيم **الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان.**

إن مشاريع نقد التراث المتبلورة في حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم تُؤَشِّر على توجه فكري متشبع بروح فلسفة الأنوار ؛ ويتجلى ذلك في المخاطرة المتمثلة في تشريح المنظومات الفكرية التراثية، للوقوف على أبعادها، ولإبراز **حدودها ومحدوديتها المعرفية والزمانية.**

ففي الأعمال النقدية لمحمد أركون ومحمد عابد الجابري[24] ملامح مشرقة للبعد الأنواري في فكرهما، رغم تنوع نتائج أبحاثهما. إن إعلاءهما من شأن التوجه العقلاني النقدي في مقاربة الظاهرة التراثية **يساهم في تأسيس جدل عقلاني حول الذات والتراث**، ويمهد السبيل نحو الوقوف على **بنية العقيدة في تاريخيتها.**

صحيح أن توجهات محمد أركون في البحث أكثر جذرية، وأن أبحاث الجابري مُوجهة بالهاجس السياسي[25] بكل مقتضياته التاريخية، إلا أنهما يساهمان معاً **في توسيع مساحة التنوير الفكري في الفكر العربي**، كما يساهمان في **بلورة تقاليد البحث العقلاني** في قضايا التراث.

إن مقاربتهما النقدية للتراث تساهم في إنشاء جدل يتوخى التحرر[26]. ورفع القصور الذاتي المطمئن إلى سقف عقائدي غير مطابق لمتطلبات الحاضر والمستقبل. ومن هنا إلحاح الجابري في مشروعه النقدي على ضرورة تدشين عصر تدوين جديد، يتيح لنا كسر بنية العقل العربي السائد، ويجعلنا نساهم في إغناء وتوسيع دائرة العقل الكَوني : «فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو مميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي»[27].

(24) نحن نشير هنا إلى مؤلفات الأستاذ الجابري «نقد العقل العربي» وقد صدر في ثلاثة أجزاء ؛ وكتاب الأستاذ محمد أركون «نقد العقل الإسلامي» يمكن مراجعة قراءتنا لهذين الكتابين في «مشروع النقد في قراءة التراث» حول التكامل في أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون، **المستقبل العربي**، سنة 1986.

(25) راجع بحثنا : «الفلسفة والهاجس السياسي» داخل هذا الكتاب.

(26) راجع تقديمنا المفصل لكتاب «نقد العقل الإسلامي» لمحمد أركون في مجلة **الفكر العربي المعاصر** ع 37، 1986، ص 114 – 119.

(27) **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، بيروت، 1984، ص 7.

أما محمد أركون فإنه يروم، داخل دائرة المسعى النقدي المذكور، بلوغ المقاصد الآتية :

- تجاوز المركزية الأوربية.
- تحطيم التفرد اللاهوتي.
- بلورة بحث علمي بنطلق من اعتبار أن الوحي والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايث[28].

ومن الواضح أن المسعى النقدي الموجه لأعمال هذين المفكرين لا تؤطره المرجعية الأنوارية في صورتها المعهودة كأصل (فلسفة القرن الثامن عشر، أن فلسفات ما بعد عصر النهضة الأوربية المؤولة كتمهيد لفلسفة الأنوار)، بل إن مرجعيتهما الفكرية تضيف إلى دروس الأنوار الجهود المنهجية المتطورة التي بلورتها الفلسفة المعاصرة وبلورتها علوم الإنسان، وهي جهود لا يمكن إغفال قاعدتها الأنوارية **المتمثلة في إمكانيات الإنسان اللامحدودة في المعرفة، والمتمثلة أيضاً في الإقرار بإمكانية معرفة كل ما له علاقة بالإنسان والطبيعة بمعايير وضعية**، مع نقد شديد للمعارف ذات الطبيعة النصية، وخاصة المعارف الوسطوية اللاهوتية.

إن درس الأنوار في قراءته للتراث العربي الإسلامي يتجاوز فضاء الأنوار المشحون بنموذج من نماذج الصراع التاريخي الحاصل في أوربا منذ زمن محدد. وهو درس يستجيب في نظرنا لروح الأنوار التي ما تزال تسري في كل فكر يعتمد أوليات الأنوار الكبرى المتمثلة في الإعلاء من قيمة الإنسان، وفي الدفاع عن العقل والعقلانية النقدية، وفي التشبث بالحرية ضد كل قيم القهر والاستبداد والطغيان، وفي تصور للطبيعة يقضي بالنظر إليها كجملة من القوانين الرياضية القابلة للتعقل في إطار الجهد الإنساني، الجهد الذي ما يفتأ يطور أساليب نظره للكون في سياق الصورة التي يرسمها تاريخ العلم المعاصر.

ولعلنا نستطيع أن ندرك في أبحاثهما استيعاباً نقدياً لصيرورة تاريخ الفلسفة، فلم يعد النقد في أعمالهما يتصف بعلامات النقد الڤولتيري للمسيحية وتراثها، بل إنه يستوعب روحه ضمن تمثله للمستجدات الفلسفية التي **وسعت مفهوم النقد**

---

(28) Mohamed Arkoun : *Pour une critique de la raison islamique*, Ed. Maisonneuve et larose, Paris, 1984.

الأنواري ومكنته من أسلحة نظرية جديدة مواكبة للتحولات المعرفية العامة، والمعطيات التاريخية والاجتماعية المحلية.[29] مِمَّا أنتج محاولات في النقد متجاوبة مع معطيات درس فلسفة الأنوار، ومتجاوبة في الوقت نفسه مع بعض دروس الفلسفة المعاصرة والتاريخ المعاصر، عربياً وعالمياً.

أما في المسائل السياسية المتعلقة بالدفاع عن بعض القيم الليبرالية، كالديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان، فإن الجهود الفكرية التي بذلها العروي[30] في الدفاع عن دروس الحداثة المتشبِّعة بالأنوار قد ساهمت في بلورة دعوة سياسية تاريخانية، مستوعبة لأهم دروس الأنوار في المجال السياسي. أما الجهود الفكرية التي ما فتئت تبذل في هذا الباب، فإنها تنبيء بإمكانية تبلور فلسفة سياسية عربية قادرة على التفكير في متطلبات حاضرنا.

إن ما يميز الكتابة السياسية المتشبعة بفكر الأنوار اليوم عن الكتابات السياسية النهضوية هو عدم اكتفائها بالتبشير بقيم ومباديء الأنوار ؛ إنها تتميز بتفكيرها في الأنوار. **والفرق كبير بين استعادة التبشير واستعادة التفكير.**

ومن الأمثلة الواضحة على الاستعادة المفكرة في فكر الأنوار ما كتبه ويكتبه محمد أركون عن مفهوم العلمانية ؛ فهو يلح على ضرورة إعادة إنتاج هذا المفهوم عن طريق التفكير فيما لم تفكر فيه علمانية أوربا في عصر الأنوار، وذلك انطلاقاً من المتغيرات الفلسفية والأنتربولوجية التي لحقت مفاهيم السلطة والمقدس، والعقل والأسطورة ؛ ومعناه أن الدفاع عن العلمانية في أبحاثه لا يتخذ صورة استرجاع منجذب لنص مؤطر بظرفية منحلة في الفكر والسياسة، بل إنه يتخذ شكل جهد في النظر يتوخى **إعادة صياغة حدود المفهوم من أجل تطويره**، وجعله أكثر مطابقة للظرفية التاريخية الجديدة سياسياً وفلسفياً.[31] ومن المعلوم أن قوة أي فلسفة **لا تقاس فقط بالمفاهيم التي تبدعها، بل تقاس أيضا بالمفاهيم التي تجدد معانيها**، وتاريخ الفلسفة أكبر شاهد على ما نقول.

---

(29) Mohamed Arkoun : «Positivisme et traditions dans une perspective islamique. Le Kemalisme», in *Diogène*, N° 127, Gallimard, 1984, p. 25.

(30) راجع بحثنا : «درس العروي حول المشروع الإيديولوجي التاريخاني» في كتابنا **التأويل والمفارقة**، المركز الثقافي العربي، 1987، ص 125 – 151.

(31) **نفس المرجع السابق**، ص 98 – 107.

ونحن نعتقد أن العناية **بمفهوم التسامح**، وفتح نقاش حوله وحول ضرورته في حياتنا السياسية والثقافية، قد يساهم في تدعيم قيم النقد والحوار، ويقلص من سيطرة الفكر النصي والأفكار القطعية، ما يساعد على إبراز نسبية القيم وتاريخيتها، فيكون مفهوم التسامح، بالإضافة إلى مفهومي النقد والعلمانية، **مناسبة لرفض الوثوقية في الفكر، والواحدية في الرأي في مجال السياسة.**

هناك إذن أكثر من مجال نظري يساعدنا على تعميق الوعي بالأنوار في حياتنا العقائدية، ووجودنا السياسي ؛ **وذلك دون أن نكتفي بالتبشير بقيم التنوير «الأولى»**، ونحاول تعميمها كما لو كانت نصا عقائديا مغلقاً يعلو على الزمان.

إن الآلية العقلية، التي وجهت تعامل المثقفين النهضويين مع فلسفة الأنوار، لم تعد آلية مناسبة لواقعنا الراهن ؛ وربما تَطَلَّب وجودنا التاريخي أساليب في النقد والمواجهة لكل ظلمات حاضرنا، أقوى وأصلب من الأدوات التي أنتجها عصر الأنوار في القرن الثامن عشر. وإذا ما كنا نعتقد بأن النضالات ما تزال مستمرة في أوربا في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان، وفي تعزيز قيم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، أدركنا صعوبة الاختيارات التي نحن بصدد مواجهتها في الوطن العربي، **فمعاركنا مركبة، وجهودنا الفكرية تملك نفس الصفة**، ما دام وجودنا الثقافي مؤطر بثقافات تملك رصيداً معرفياً **نحن مطالبون بتعلم منطقه، لنتمكن من معاصرته، ومجادلته بالصورة التي تعمق وعينا، وتسعفنا بالمساهمة في تطوير وإغناء تاريخ الفلسفة.**

* * *

تعكس المواقف المذكورة جهوداً فكرية متواصلة في استيعاب دروس فلسفة الأنوار. ويبدو من سياق عرضها أننا أمام إرهاصات فكرية **تُنبىء بإمكانية تبلور جهد فلسفي عربي في استيعاب الأنوار**[32]. ونحن نعتقد أن الوفاء لقيم الفلسفة **يدعونا لا إلى استعادة الأنوار بدون أي احتراس نقدي، ولا إلى رفضها باسم**

(32) يمكن تبين البعد التأصيلي في النظر إلى قضايا الديموقراطية في الفكر السياسي العربي في ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ونشرت في كتاب بنفس العنوان سنة 1984 ضمن منشورات المركز. كما يمكن مراجعة مناقشاتنا لأعمال هذه الندوة في كتابنا : **التأويل والمفارقة**، ص 55 – 75، مرجع مذكور.

الدفاع عن هوية عمياء وأصالة مطلقة، بل إلى التفكير فيها بالسلب، ما دمنا نسلم بإيجابية روحها، ومطابقة مبادئها لمتطلبات لحظتنا التاريخية الراهنة. **فَلْنُعِدِ النظر إذن في أصولها، في إخفاقاتها، في نتائجها في التاريخ والسياسة والفلسفة**، لِنُعد النظر في كل ذلك بالصورة التي تتيح لنا تأصيل النظر الفلسفي في دائرة الفكر العربي المعاصر، **وهو أمر يمكننا في حالة تحققه، من الانتقال من إيديولوجية التنوير إلى فلسفة الأنوار**.

الطاعون الأسود بين الواقع والتأويل في المغرب العربي
(أحمد بن عجيبة وحمدان خواجة نموذجاً)

عبد المجيد الصغير
كلية الآداب – الرباط

مهما تعددت الآراء والتفسيرات حول أسباب الانحطاط الذي أناخ بكلكله على المجتمع المغربي إلى حدود القرن التاسع عشر، ومهما تنوعت مظاهر ذلك التخلف السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، فإننا نعتقد جازمين أن جميع هذه المظاهر تنعكس واضحة، في آخر المطاف، على الحياة الفكرية بالمغرب، وبالتالي فإن الوقوف على أسباب الانحطاط، وخاصة على أسباب «فشل الإصلاح»، يصبح أسهل ما يكون فيما لو اتجهنا شطر العقل أو منهج التفكير القابع وراء أولئك القائمين على الإصلاح، لعلنا نقف على آلياته وأزمة ردود فعله.

وليس من المجازفة القول إنه لا يمكن الظفر بأية «عينة» من عينات هذا التفكير السائد في مغرب القرن الثامن عشر والتاسع عشر إلا ونجدها مطبوعة في الغالب بطابع التصوف – الطرقي، الذي حقق لنفسه «سيادة» على كل الأنماط الثقافية المتواجدة، فأصبح هو القالب أو البوتقة التي يصهر فيها كل نشاط فكري آخر، بل أصبح هو روح الثقافة «المهيمنة» التي انطلقت منها كل ردود الفعل المعارضة أو حتى منها المؤيدة للتجديد والإصلاح. ولعل في تلك الهيمنة أو السيادة ما يفسر المجهود الضخم والمتواصل الذي اضطرت «الحركة السلفية» إلى بذله لمواجهة نفوذ ذلك النوع من التفكير طيلة عقود من السنين ...

وإذا كان مقالنا هذا لا يتجاوز طرح ملاحظات سريعة حول نشاط فكري معين ينبىء عن طبيعة التفكير السائدة إبان القرنين الماضيين، إلا أن أهمية ذلك فيما نعتقد مزدوجة ؛ وذلك من حيث أنه يوقفنا من جهة على طبيعة هذا التفكير في مواجهته لمشكل اجتماعي داخلي عنيف – كالوباء – كما يجعلنا من جهة أخرى نقف على «ردود فعل» ذلك الفكر تجاه بعض المستجدات (البدع) الأوروبية لحل ذلك المشكل الداخلي، وذلك حينما يضطر هذا الفكر إلى التوفيق بين بنيته التقليدية المهيمنة، وبين ما يتطلبه تبني تلك المستجدات من إعادة النظر في ثقافته وإعادة قراءتها. ويمكن اعتبار «مشكل الوباء» من أكثر المشاكل التي أرقت مضجع الفكر المغربي[1]، مثلما أن «الحجر الصحي» (الكرنتينة) مثل أولى المشاكل أو «البدع» المستحدثة التي ولّدت لدى مفكري المغرب العربي ردود فعل متباينة تبعا لتباين ظروف كل مفكر ولشدة أو ضعف ارتباطه بالفكر الطرقي السائد، وكذا تبعا لنفوره من الغرب أو احتكاكه به واطلاعه على منجزاته كإجراءات «ضرورية» لا يمكن إقفال أبوابها دونها إلا إذا اخترنا الموت على الحياة، كما سيردد ذلك «خير الدين التونسي» حينما يحرص على أن ينقل لمواطنيه قولة أحد الأوربيين له : «إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في **التنظيمات** الدنيوية، فيمكن نجاتهم من **الغرق** » ![2]

إذن ما موقف بعض مفكري المغرب العربي من ذلك المشكل الضروس (الوباء والطاعون) الذي عصف بالأهل والمال وبالفكر أيضا ؟ وما موقفهم أيضا من الترتيبات الأوربية التي اقتضاها، والمتمثلة في «الحجر الصحي» كإجراء تنظيمي أوربي المصدر والروح يعد أقدم تنظيم أوروبي أريد إضفاء المشروعية عليه «كبدعة حسنة» ؟

---

(1) ينظر حول أوبئة المغرب :

Hespéris : 1921, TI, 2e tri. / H. 1923, TIII, 1er Tri. / H. 1925, T.V, 1er trim. / H. 1939, T. XX, IV, 4e tri.

وقد وقع الوباء بالجزائر عدة مرات منذ النصف الثاني من القرن 18 والنصف الأول من القرن 19. أما وباء 1784 – 1785 بتونس مثلا فقد أتى على ثلث سكان البلاد ؛ وفي وباء سنة 1818 – 1820 حصد مرض الطاعون بتونس ما يقارب نصف السكان !

(2) خير الدين التونسي ؛ **أقوم المسالك**، دار الطليعة، بيروت، 1978، ص. 168.

إن الجواب على هذين السؤالين نجده في موقفين متباينين يشملهما، مع ذلك، الطابع العام للثقافة الفقهية – الطرقية السائدة ؛ غير أن أولهما (وهو أحمد بن عجيبة، من المغرب. ت. 1808) يدافع بحرارة عن الموقف العام الذي كانت تحتضنه الثقافة الأساسية قبيل أن تهبّ عليها رياح التغيير وتصطدم بالتنظيمات الغربية الوافدة. في حين أن المفكر الثاني (وهو حمدان بن عثمان خواجه، من الجزائر، ت. حوالي 1840) رغم بقائه داخل الإطار العام الذي رسمته ثقافته الفقهية – الطرقية، إلا أن هذا لم يحل بينه وبين إدخال التعديل الذي أصبح ضروريا على تلك الثقافة، وتكسير طوق الحصار الاختياري الذي ضربته تلك الثقافة على نفسها، خاصة بعد اطلاع «حمدان خواجه» ومعاينته المباشرة للتنظيمات الأوربية في بيئتها الأصلية ووقوفه على حسن تدبيرها من طرف مبتكريها.

1 – وهكذا دفع وباء 1798 بأحمد بن عجيبة إلى الدفاع عن الموقف التقليدي الطرقي المسيطر، تجاه الوباء والطاعون، وذلك في كتابه «سلك الدرر في ذكر القضاء والقدر»[3]، حيث ينطلق من عقيدة الكسب الأشعرية التي نعرف سهولة جرها إلى التعبير عن موقف جبري متطرف، وذلك لينتهي في الأخير إلى إلغاء لفاعلية الأسباب، وبالتالي فالموت، مثلا، لا تأثير لشيء من الأسباب فيه كالوباء ما دام الله هو الذي يحيي ويميت[4]. وإن رسالة بن عجيبة هذه في القضاء والقدر والموقف من الوباء لتعبر أصدق تعبير عن طبيعة الثقافة التقليدية المسيطرة بخصوص إغرابها في «التأويل» للنصوص الشرعية، وذلك بالحذف والتشويه في التفسير، رغبة في جر تلك النصوص لتأييد الموقف الإديولوجي المدافع عنه والذي ينتهي بابن عجيبة إلى القول بأن الاعتقاد بالأسباب الفاعلة عنوان الشرك والكفر بالله. ومن ثم كان لابد في رأيه من تأنيب كل من يعتقد ذلك من الفقهاء. وقد استغرب حينما رأى «كثيرا ممن يشار إليه بالعلم والعمل قد ضل ... وأضل، وجعل **يدافع المقادير** بما يقدر عليه من الأسباب والحيل ... وقد رأيت – يقول ابن عجيبة – كثيرا من العلماء – زمن الوباء – يأمرون بغلق أبواب المدينة ويفرون من الدخول على المرضى خوفا من الموت»[5]. وحيث وجب نفي كون الأسباب مؤدية بذاتها إلى

(3) ضمن مجموع رقم 1148 ك، قسم الوثائق، خ. ع. الرباط.

(4) نفس المصدر، ص. 4.

(5) المصدر المذكور، ص. 10.

المرض وجب بالتالي نفي القول «بالعدوى»، «فمن اعتقد – في رأيه – أنها تعدو بطبعها فهو كافر، ومن اعتقد أنها تعدو بقوة (وضعها الله) فيها فهو عاص ...»[6].

نعم ! إن ابن عجيبة يعلم أن ظاهر النصوص الشرعية تناقض موقفه هذا وتوصي بصراحة أن الوباء «إذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها فرارا منه، وإذا وقع بأرض ولستم بها **فلا تهبطوا عليها**»، لكن ابن عجيبة، رغم ذلك، يجد بغيته في ثقافته الصوفية التي تزوده بسلاح «التأويل الرمزي» الصوفي الذي يعتمد على الإسقاط والتقطيع لسياق النص ونسقه : فحيث أن الشرع اعتبر شهيدا كل من مات صابرا بأرض الوباء ورفض الخروج منها، فإن ابن عجيبة يرى في ذلك دليلا على مشروعية التعرض للوباء وإلغاء فاعلية الأسباب، لأن الفاعل هو الله وحده ... في حين أن منطوق الأمر الشرعي واضح في أن أجر الشهادة ناتج، بالعكس، عن اعتقاد جازم بالوباء ؛ فالماكث بأرضه الموبوءة يأبى الخروج منها خوفا من أن يعدي غيره، وليس في المسألة دعوة لمواجهة المخاطر وأسباب التهلكات بدعوى عدم فاعليتها. ولهذا يدعي ابن عجيبة أن الأمر بالابتعاد عن المجذوم أو عدم القدوم على أرض الوباء إنما هو أمر في حق الضعفاء (أي ضعفاء العقيدة !) خوفا عليهم أن يعتقدوا – إذا ما أصاب أحدهم الموت – أنهم ماتوا بسبب الطاعون فيقعون في الإشراك ! «وأما أهل اليقين التام فلا كراهية في حقه» إذا أراد النزول بأرض الوباء.

هكذا ندرك كيف يصبح «التأويل» في هذه الثقافة تحريفا للكلام عن مواضعه وابتعادا عن مقاصده. ولا يفتقر ابن عجيبة بعد ذلك إلى «أدلة» من تجاربه الشخصية على هذا الموقف، فيقول : «وقد رأيت كثيرا من أصحابنا تقدموا لغسل الموتى ومباشرة المرضى في مدينة تطوان وطنجة وسلا والرباط ومداشر القبائل ... فلم يصبهم شيء»، ثم يستنتج قائلا : «فيبطل القول بالعدوى والانتقال»[7]، والأدهى من كل هذا فإن ابن عجيبة لم يتورع عن مخالفة الأوامر الشرعية ويوصي بالتزام ما اعتبره «شجاعة» صوفية، فيقول : «وكنّا نقول لأصحابنا من أراد تربية اليقين وتعلم **القوة والشجاعة** فليذهب إلى محلها (أي محل العدوى !) وأما التحصن منها

(6) المصدر المذكور، ص. 10.

(7) نفسه، ص. 12 – 13.

بحرص الأبواب وغلقها فلا فائدة فيه، قال تعالى : «أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة»[8].

لكن المشكلة أنه بالرغم من إلغاء سائر الأسباب، فإن ابن عجيبة يحرص أي يعترف بجدوى «سبب» واحد وفاعليته ضد الوباء، إنه مجرد «الدعاء»، ناسيا بهذا أن «الدعاء» ليس في آخر المطاف سوى سبب كباقي الأسباب الأخرى المرفوضة، وإن كانت خواص الأدعية تفوق عنده خواص الأدوية ... ولا نستغرب بعد كل هذا إذا ما انتهى ابن عجيبة باعتقاده السابق إلى نزعة استسلامية بخصوص موقف الإنسان تجاه الوباء وكأنه ينتظر حتفه وحتف إخوانه وأبنائه برضى كامل. وقد فقد ابن عجيبة في هذا الوباء أبناءه وفلذات كبده. وما ذلك إلا تمسكه بهذا الموقف الثقافي السائد الذي لم يكن خاصا بالفكر الصوفي وحده، بل هو كما أوضحنا سابقا موقف عام بين جل الكتابات المتداولة بين الصوفية والفقهاء على السواء ...

2 – هذا الموقف العام الذي عبر عنه أحمد ابن عجيبة سيتردد حتما لدى المفكر الجزائري المعاصر له، «حمدان خواجه»، إلا أن عناصر جديدة سوف تطرأ على الجزائر وعلى العالم الإسلامي قاطبة ستضطره إلى إحداث تغيير أساسي أهمه الابتعاد عن السيطرة الملاحظة للتأويل الصوفي الطرقي ... فبخلاف «ابن عجيبة»، نرى «حمدان خواجه» يصرح قائلا : «عشت في أوروبا وتذوقت ثمرة مدنيتها. وأنا واحد من المعجبين بالسياسة المتبعة في كثير من الدول الأوروبية» ؛[9] الشيء الذي مكنه من الاطلاع على تنظيمات تلك الدول عن كثب، وتعلم اللغة الفرنسية وشغل منصب الترجمة في مطبعة بالقسطنطينية، مما ساعده على الدفاع عن قضية بلاده بعد الاحتلال الفرنسي.

والمهم أن وصف «حمدان خواجه» للوباء يدل على وعيه بخطورته الاجتماعية والسياسية أيضا، فها هو يعترف بذلك قائلا : «وقد حضرت في مدة حياتي ... وقوع الوباء بالجزائر متفرقة على سنين ... فشوهت خلقة الجزائر بعد عذراء مستحسنة. فأقفرت معالم البلاد، وتشوشت أحوال العباد، واضمحل العلم وذوو

---

(8) نفسه ص. 12 – 13.

(9) حمدان خواجه، **إتحاف المنصفين والأدباء في الاحتراس من الوباء**، تحقيق محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1968، ص. 12.

الاستعداد، انقرض من العساكر من كان عدة في العمران والفلوات... ففشى فيها يومئذ الفساد ... فيالها من رزية تقشعر لها الجلود الحساسة، ويالها من خسارة **ومبدؤها إيراد ممرض على مصح**، كما أن مبدأ الحريق شرارة. هذا **والفرنج** قد التزموا غاية الاحتراز، فلم تطرق ساحتهم ... واستدرجوا : فاكتفوا بقلة حزمنا عن قتالنا، حيث ضعفت قوانا واستأصلنا معظم رجالنا، فيا للعجب من قوم «يخربون بيوتهم»[10].

هذا والملاحظ أن «حمدان خواجه» ينطلق، بالرغم من هذا، من نفس المسلمات الأشعرية والصوفية التي انطلق منها سلفه «ابن عجيبة» فـ «صدق التوكل على الله ونبذ الأسباب ... مقام لا ننكره»[11] كما يقول. لكنه يرى أن خير الأمور أوسطها، وأن التجربة والمنطق يقضيان بأن «فساد الأهوية وكثرة العفونات تورث – بإذن الله – أمراضا وحميات مشهورة لا تنكر»[12]. ومن هنا وجب في رأيه رفض الموقف التقليدي الذي يستند أولا على موقفه اللامعقول من مفهوم السببية كما يستند من جهة ثانية على ضرورة الطعن في المصدر اللاإسلامي لنظام «الحجر الصحي»، بينما الحكمة في رأي حمدان «لا يستنكف العاقل عن اقتنائها لضعة مَن فعلها أو قالها»، خاصة وأن الحكم في قضية الوباء مرده في الأخير إلى صدق التجربة، وقد بينت هذه التجربة صلاحية ما اتخذه الأوروبيون من أنظمة «الحجر الصحي» فلا يبقى قول للمعترضين الذين شددوا «النكير على الذين يستحسنونها ... وأيم الله إنه للغلط والمبالغة في التعصب فقط»[13].

من كل هذا يخلص «حمدان خواجه» إلى أنه من الخطر انصراف المسلمين كلية إلى العلوم الشرعية والأدبية وإهمالهم أمر الطب، الأمر الذي أدى بهم إلى أن يكونوا عالة على النصارى واليهود الذين اعترفوا «بأن مأخذهم لذلك كان من كتب الإسلام» وليس من سبب لرفض المسلمين الإجراءات الصحية الأوربية إلا الجهل والتعصب. ولربما شعر «حمدان خواجه» بأنه لا أمل يرجى من الفقهاء أو العامة ؛

---

(10) المصدر المذكور، ص. 47 – 48.
(11) المصدر المذكور، ص. 64 – 65.
(12) نفس المصدر، ص. 21.
(13) نفس المصدر، ص. 45 – 46.

لذا يحرص على أن يوجه خطابه – لحل مشكل الوباء – للسلطة القائمة باعتبارها المصدر الوحيد الذي يمكنه فرض مثل تلك الإجراءات الإصلاحية الوقائية، كما يجب على رجال السلطة «تغيير الرسوم التي لم يأمر الشرع بالتزامها، إذا كان في تغيرها دفع مضرة أو جلب منفعة».[14] وكلامه هنا يشوبه بعض التحسر على ضعف حيلة الولاة أمام الحصار المضروب على الالتزام «بالحجر الصحي»، خاصة حينما تطول مدته ... كل ذلك رغم وضوح النصوص الشرعية التي بنيت على أساس من المقاصد الشرعية الدائرة بين الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وليس يرمي «الحجر الصحي» إلى أقصى من ذلك. وهنا نرى «حمدان خواجه» يتعامل مع النصوص الشرعية في إطار من الوضوح بعدما رأينا «ابن عجيبة» سابقا ينزع نحو الإغراب في التأويل و«الإشارة» في تفسير النصوص .. والمهم عند «حمدان خواجه» أنه يجب الأخذ بالاحتياط وبالأسباب «والمحذور هو (فقط) اعتقاد التأثير لغير الله أو أن الأسباب تغير شيئا من أحكام الله»[15]. لهذا نراه، بعكس ابن عجيبة، يؤسس موقفه لا بالرجوع إلى التراث الصوفي، بل إلى التراث الفقهي القديم الذي أجمع على ضرورة اتقاء الوباء حسب منطوق الشرع ومقتضى العقل، اللذين يتفقان على اعتبار الطاعون «سببا» في انتشار العدوى، بل إن بعض المذاهب الفقهية تفرض الدية على من تسبب في موت شخص بإغرائه بالنزول إلى أرض الوباء ! ويكاد «خواجه» يسخر من المنطق المتناقض لأولائك الذين يثبتون فعالية العدوى بين الدواب والمواشي وينفونها بين البشر «إذ ليس تضرر الآدميين بسبب دخول المرضى عليهم أقل من تضرر الماشية بذلك، ولا شهرة تضرر الآدميين بذلك أقل من تضرر الماشية، **ولا شرف الماشية ووجوب صيانتها يساوي شرف الإنسان ووجوب صيانته**»[16] !! ولا وسيلة لذلك سوى تبني نظام «الكرنتينة» عند الأوربيين ما داموا قد تمرنوا عليه وتحقق لديهم نفعه وفعاليته ولا يجوز الاحتجاج، من ثم، بغرابة أو لا إسلامية اسم «الكرنتينة» و«مجرَّد التسمية الفرنجية لا يكون سندا للأحكام الشرعية» كما يقول «خواجه». ويجب اعتبار أن مسألة هذا التنظيم لا تعدو أن تكون مشابهة لنبات جديد، غير معروف، «تحققنا كونه سما **بالتجربة** فيحرم

(14) نفس المصدر، ص. 78.
(15) نفس المصدر، ص. 94.
(16) نفس المصدر، ص. 121 – 122.

استعماله ... لا بحكم شرعي جديد، بل بعموم حرمة استعمال «القاتل». فما يقال في هذا النبات نقوله في الاحتراز عن الوباء»[17] مثلما نحترز جميعا أيضا من داء الكلب ...

وهكذا يستنتج «حمدان خواجه»، بعد هذه الرحلة مع النصوص الشرعية والمقتضيات العقلية، وما تطلبه ذلك منه من الاقتراب أو الابتعاد من الثقافة الطرقية السائدة، يستنتج ضرورة الالتزام بـ «الكرنتينة» منبها إلى السلوك المتناقض للرافضين لهذا التنظيم، فيقول : «لابأس بأن يستعان برأي الإفرنج ... إذ قد تمرنوا في كيفية الاحتراز ... ولا نقول أنهم سبقوا إلى أصله، بما ورد من احتراز الصحابة، فمن بعدهم، إلا أن الإفرنج، بمقتضى اعتنائهم بأمر الدنيا، **قد جربوا كيفية** الاحتراز، وحققوا قواعد الطب، حين أهملها المسلمون، كما جربوا قطع أثر الوباء في «كرنتينتهم»...» وهو يستغرب كيف نرفض من الأوروبيين هذا النظام، ليس فقط إلا لأنه أوروبي، نصراني، في الوقت الذي نحن «قد سلمنا لهم مهارتهم في الطب، واختصاصهم بالصنائع المهمة، **وقد أخذنا بعض المهم منها**، وتعلمنا عنهم، كعمل البارود وكيفية المحاربة به وآلات ذلك، بغير نكير»[18].

ولا يخفي «خواجه» استغرابه الكبير لهذه الحملة العارمة ضد هذا التنظيم الذي لا يمس الشرع، بل هو يخدم مقاصده العامة، في الوقت الذي يتعامى فيه أولئك المرجفون عن القيام بواجبهم الأصلي، وذلك حين سكوتهم عن الخرق الحقيقي الذي تتعرض له الشريعة تحت رعايتهم وبعلمهم، كانتشار «الربا» والتحايل على التخلص من أداء «الزكاة» ؛ ورغم ذلك، يقول «حمدان خواجه» «لم أر أحداً من هؤلاء المتعصبين ينكر ذلك ولا يشنع على من فعله، بل يبالغون في التشنيع على أمور مباحة (كالكرنتينة) ويدعون تحريمها، ليستميلوا بذلك عوام الناس ويستجرونهم إلى التنويه بقدرهم»[19].

وهكذا، بعد أن يعتقد «حمدان خواجه» أنه أقام الدليل الكافي على جواز «الحجر الصحي» وشرعية نظام «الكرنتينة»، أراد أن يتجه بالخطاب إلى السلطة

---

(17) نفس المصدر، ص. 131.

(18) نفس المصدر، ص. 148 – 149.

(19) نفس المصدر، ص. 157 – 159.

الحاكمة، باعتبارها القوة المعول عليها في فك حصار الثقافة الطرقية القديمة حول نظام «الكرنتينة»، فالأمل في نجاح ذلك واقع «إن تعلقت الإرادة السلطانية بذلك»، وهي واجدة في كتاب «خواجه»، خاصة في فصله الثالث، وصفا دقيقا للنظام الأوروبي حول «الحجر الصحي»، المراد تبنيه كما نجد لديه نقدا لهذا النظام كما هو ممارس في «إستنبول» أو إسبانيا، وتحذيرا من كل تساهل في ذلك الحجر قد يذهب بالفائدة منه وبالمصلحة العامة المعلقة عليه. وفي رأي «حمدان خواجه» أن نجاح المشروع، بعد الاقتناع بأهميته، متعلق بضرورة تولي المسلمين أنفسهم أمر تسييره والإشراف عليه، مع إمكانية الاستعانة بالخبرة الأوربية ؛ وكل هذا يقتضي حسب رأيه شيئين : مضاعفة التكوين الطبي بين المواطنين، ثم العناية بالحالة المادية للجهاز الإداري المسير لنظام الكرنتينة تفاديا لاضطرار أعضائه إلى التساهل في أمر الحجر، تحت تأثير الرشوة وإغراء المال «بحيث لا يبقى لأحدهم حاجة للاكتساب بالخيانة، ولا يجد عذرا إن عوقب على خيانة ...»[20].

وبذلك تتحقق، حسب رأي «حمدان خواجه»، مقاصد الشرع في الحفاظ على النفس والعقل والنسل، ونكف عن تخريب بيوتنا بأيدينا من الداخل ونوقف مسلسل الهوة التي فتحت أبوابنا واسعة أمام أقدام الاستعمار التي شهدها «خواجه» بأم عينيه، ولم يكن ليخطر ذلك ببال سلفه أحمد ابن عجيبة !.

وهكذا، ومن خلال هذه النظرة السريعة لموقف هذين المفكرين من ذلك المشكل الجزئي والمحدود، يتبين لنا كم كانت «الأطر الفكرية – الاجتماعية» مسؤولة عن رفض كل محاولة تغيير وإصلاح، وعاملة على إفشال وعرقلة كل تجديد حتى لو لبس لباس الشرعية، مما يعني أن تكسير وخلخلة تلك الأطر الفكرية يعد مقدمة ضرورية لأي إصلاح يريد أن يكون شاملا، شعبيا، ودائما...

---

(20) نفس المصدر، ص. 148.

الهرمسية والمواقع التي احتلتها في الثقافة العربية الإسلامية

محمد عابد الجابري
كلية الآداب – الرباط

إذا نظرنا إلى ذلك المركب الثقافي «الجيولوجي» الذي جثم على الساحة الفكرية، الدينية والفلسفية والعلمية، في أقطار الشرق الأوسط، ابتداء من القرن الثاني والثالث للميلاد، واستمر يحتل فيها مواقع أساسية إلى ما بعد ظهور الإسلام بقرون، ومازالت بقاياه ماثلة إلى اليوم، فإننا سنجد «**الهرمسية**» تشكل فيه «الطبقة» العليا التي هيمنت على سائر الطبقات فطبعتها بطابعها، مشكلة بذلك التيار الفكري، الفلسفي والديني السائد والجارف.. يتعلق الأمر إذن بالقسم الأعظم من الموروث الثقافي الذي ورثته الحضارة العربية الإسلامية من العصر الإغريقي – الروماني، الذي يعرف بالعصر الهيلينستي: الموروث الذي احتل داخلها مواقع أساسية كان لها دور كبير، وكبير جدا، في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، في ديناميتها الداخلية وصراعاتها الفكرية والإيديولوجية.

والهرمسية HERMÉTISME تيار فلسفي ديني علمي ينسب إلى هرمس «المثلث بالحكمة» كما هو شائع في المؤلفات العربية أو «المثلث بالنبوة والحكمة والملك» كما ورد في كتاب أبي الوفاء المبشّر بن فاتك (مختار الحكم ومحاسن الكلم) أو «العظيم ثلاث مرات» كما يرد في المراجع الأجنبية ترجمة لكلمة Trismégiste الملازمة لاسمه المميزة له عن باقي الهرامسة إذ يقال : HERMES TRISMÉGISTE.

و«هرمس» في الأصل اسم لأحد الآلهة المرموقين عند اليونان، طابقوا بينه وبين إلهٍ مصري قديم هو الإله طوط THOTH كما طابق بعض اليهود بين هرمس طوط هذا وبين النبي موسى. أما في الميثولوجيا المصرية القديمة فقد ظهر طوط كاسم لكاتب إله أوزيريس، إله الدلتا المسؤول عن الموتى والمتحكم في المصير البشري. ومن وظيفة طوط بوصفه «كاتبا» نسب إليه اختراع الكتابة، وبالتالي جميع الفنون والعلوم التي تعتمد الكتابة وتمارس في المعابد كالسحر والطب والتنجيم والعرافة. ثم ارتقى إله طوط درجة في سلم الألوهية، داخل الأساطير المصرية، فَنُسِبَ إليه خلق العالم بقوة تأثير صوته : قوة الكلمة. وتقول الأساطير المصرية إن صوتَهُ يتكثَّفُ بنفسه فيصير مادة، ومن هنا كانت قوته كامنة في صوته، أي في قوة «النفخ» الصادر عنه والذي به يخلق كل شيء. فهو إذن الإله الخالق والمعلم. هذا في الأساطير المصرية القديمة أما في الميثولوجيا اليونانية فلقد حظي هرمس بمكانة مرموقة إذْ كان ابنا لكبير الآلهة زوس ZEUS. وقد نسبوا إليه، هم كذلك، اختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والحساب .. وأما في أدبيات الهرمسية العربية فيقدمُ هرمس على أنه النبي **إدريس** المذكور في القرآن وينسب إليه اختراع الكتابة والطب والكيمياء والتنجيم والسحر... الخ.

أما **الهرمسية كعلوم وفلسفة دينية** فترجع إلى مجموعة من الكتب والرسائل تنسب إلى هرمس المثلث بالحكمة الذي يقدم أحيانا على أنه إله وأحيانا على أنه نبي يوحى إليه. غير أن البحث العلمي الحديث أثبت بما لايقبل الشك أن تلك المؤلفات **ترجع في جملتها إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد**، وأنها كتبت في الإسكندرية من طرف أساتذة يونانيين، أو من طرف أساتذة قِبْطيين يعرفون اليونانية، وأنها مُسْتَمَدَّة، في جانبها الفلسفي الديني، من الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة ؛ وفي جانبها العلمي (التنجيم والسحر خاصة، مما انتقل إلى مصر من العلوم الكلدانية عندما كانت تحت السيطرة الفارسية. أما الكيمياء الهرمسية (وهي التي انتقلت إلى العرب) فهي مزيج من الكيمياء النظرية اليونانية وفن صناعة الذهب التي كان يُتْقِنُهَا المصريون منذ قديم. هذا بالإضافة إلى تأثرها بالزراديشتية والعلوم السحرية المجوسية التي انتشرت بشكل واسع في مصر منذ القرن الثاني قبل الميلاد. وبالجملة يبدو أن «هرمس» كان مجرد اسم مستعار، من جملة الاسماء المستعارة التي كانت تستعمل في العصر الهيلينستي كقوة مرجعية تُمِدُّ الناس بما كانوا في حاجة

إليه من وحي وحكمة وعلم وصنعة. ومن هنا يتضح السر في غزارة النصوص الهرمسية وتنوعها وانتشارها في مصر وفلسطين وسورية والعراق وفارس وغيرها (عدها بعضهم في القرن الثالث الميلادي بخمسة وعشرين الف نص).

فما هو مضمون التعاليم الهرمسية ؟

تقدم لنا الهرمسية نظرية كونية بسيطة يمكن تلخيصها كما يلي : هناك في قمة الكون وفوق السماء العليا، سماء النجوم الثابتة، يقيم إله متعال، لا يقبل الوصف، منزه لاتدركه العقول ولا الأبصار. وإزاءه توجد المادة غير المتعينة، وهي مبدأ الفوضى والشر وميدان النجاسة والقذارة. وإلى جانب هذين المبدئين، الإله المتعالي والمادة اللامتعينة، هناك مبدأ ثالث هو الإله الصانع القابل لأن يعرف ويدرك، صنع العالم من المادة اللامتعينة بأمر من الإله المتعالي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن عالم ماتحت فلك القمر خاضع كله لتأثير الكواكب السبعة وأفلاكها وبروجها، ومن هنا تَوَزُّعُ البشر إلى سبعة أصناف يقع كل صنف منها تحت تأثير برج من البروج السبعة (وهذا أساس علم التنجيم).

والإنسان في نظر الهرمسية مؤلف من جسمٍ مادي، أي غير طاهر، يَسْكُنُه الشر ويلابسه الموت، ومن نفسٍ يدخل في تركيبها جزء شريف إلهي ينحدر من العقل الكلي، وهو يجعل النفس تعيش في صراع دائم مع الرغبات والشهوات التي يسببها وجود الجسم. هنا يتدخل الإله هرمس من أجل جَعْل حد لهذا الصراع فيتوسط بين الإله المتعالي والإنسان، عبْر العقل الكلي، ليعلن الخلاص ويبين طريق النَّجَاة. غير أن أقلية من الناس، هم الحكماء والأصفياء، هي وحدها التي تستطيع أن تتحمل إشراقة العقل الكلي الهادي إلى طريق المعرفة الحق، طريق اندماج النفس في الله (الفناء باصطلاح متصوفة الإسلام). وهؤلاء الحكماء الحقيقيون، المطهرون المقدسون، هم وحدهم الذين يتحررون من المادة ويفلتون من قبضة القدر وتصعد نفوسهم الناجية إلى السماء بينما تندمج أجسامهم، بعد الموت، مع أجسام الكواكب. وقد ترتقي النفس في معراجها إلى السماء العليا محفوفة بجوقة من الملائكة، فتشاهد في رحلتها كائنات روحية عديدة : ملاك الحياة، ملاك المادة، ملاك الفرح، ملاك الخوف... كما تشاهد «البرزخ» الذي يقول عنه الرواقيون والمنجمون إنه يفصل العالم السماوي عن العالم الأرضي. أما النفوس التي تبقى سجينة المادة، النفوس التي لم تتحرر من أبدانها، فإن الزوابع الجوية تلقي بها في سحيق جهنم.

واضح من هذا الملخص، الذي نقرأ فيه كثيرا من الأفكار التي راجت فيما بعد في الثقافة العربية الإسلامية، وفي أوساط المتصوفة ولدى التيارات الباطنية خاصة، **أنَّ المسائل الرئيسية التي تعالجها الفلسفة الدينية الهرمسية تدور حول قضية الألوهية وَنُشُوء العالم ،وقضية النفس وخلاصها، ومسألة وحدة الكون وتبادل التأثير بين أجْزَائِه.** فَلْنُسَلِّطْ بعض الأضواء على هذه المسائل الثلاث.

تتميز **الإلهيات الهرمسية** بالقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخر :

– **الإله المتعالي** الذي لا يصدق عليه وصف ولاتدركه العقول ولا الأبصار وبالتالي فهو لا يعرف إلا بالسلب : إنه منزه تمام التنزيه عن أية مشابهة بينه وبين أي شيء آخر في العالم، لا يهتم بشؤون الكون ولا يدخل في علمه أي شيء منه لأن الكون ومافيه محفوف بالنقص، وهذا الإله منزه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص، ولذلك كان من غير الممكن التوصل إلى معرفته عن طريق تأمل الكون ونظامه، طريق الحواس والعقل. إن الكون لا يدل عليه ولا يرشد إليه لأنه لا علاقة له به.

– **الإله الخالق الصانع** الذي خلق العالم وبالتالي فهو يتجلى فيه : يمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه لأنه في كل مكان، أينما اتجه الإنسان ببصره وجده، إذ كل شيء شاهد عليه. يقول نص هرمسي : «إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشمس، إلى حركة القمر، إلى تناسق النجوم، واسأل نفسك : من يحفظ النظام في كل ذلك ؟» ويخاطب نص هرمسي آخر أحد المريدين قائلا : «هل تقول إن الله لا تدركه الأبصار ؟ لأَتُفُهْ بمثل هذا الكلام، فمن هو أظهر من الله ؟ إنه لم يخلق كل شيء إلا من أجل أن يريك نفسه في جميع مَخْلُوقَاته».

يرتبط بهذه الثنائية على صعيد الألوهية تياران دينيان كانت لَهُمَا السيطرة بعد القرن الأول للميلاد، وقد اقتسما الأدبيات الهرمسية : **تيار متفائل** يرى العالم جميلا ويراه نظاما ويتصور الله على أنه خالق صانع لكل شيء. والقائلون بهذا يركزون انتباههم على نظام العالم ككل فتبدو لهم الفوضى مندرجة تحت النظام ويبدو لهم الشر من مقتضيات وجود الخير. **وتيار متشائم** يرى العالم شرا وفوضى. ومن أبرز مظاهر الفوضى في نظر أصحاب هذا التيار وجود النفس، وهي في نظرهم جوهر بسيط إلهي خالد في جسم مادى فانٍ. ولذلك كانت مشكلتهم الأساسية هي هذه الطبيعة المزدوجة للإنسان : اي كَوْنُه ذاتا مؤلفة من جزأين مختلفين

بطبيعتهما : النفس والبدن. وأكثر من ذلك ينظرون إلى جميع الأشياء وإلى الكون ذاته على أنها مؤلفة من جسم ونفس، ومن هنا التناقض والصراع في كل شيء في العالم، ومن هنا أيضا قولهم أن الإله الحق، الذي كله خير وجمال، لا يمكن أن يكون هو الذي خلق العالم مباشرة لأنه لا يجوز أن تصدر عنه الفوضى ولا أن يكون منبعاً للشر، فلابد إذن أن تكون هناك وسائط بين هذا الإله المتعالي وبين العالم، وعلى رأس هذه الوسائط وفي مقدمتها جميعا الإله الصانع الخالق (قارن مع نظرية الإسماعيلية في «السابق» و «التالي»).

وإلى جانب هذين التصورين للألوهية اللذين كانا يقتسمان أوساط «الخاصة» – أوساط المثقفين بالتعبير المعاصر – كان هناك تصور ثالث ساد الأوساط الشعبية يَقُوم على «التشبيه» و «التجسيم». لقد كانت «العامة» تتصور آلهتها في صورة كائنات قوية جدا تدخل في علاقة مباشرة مع الإنسان تمده بالعون، فتنقذه وتشفيه، كائنات على هيئة بشر ذات أجسام كبيرة بما لا يقاس. ومن هنا ساد الاعتقاد في هذه الأوساط بإمكانية تمتع الإنسان برؤية الإله جزاءً له على استقامته في الحياة. ومن هنا شاع في الأدبيات الهرمسية القول برؤية الإله إما أثناء اليقظة وإما أثناء النوم، إما على صورة بشر وإما على صورة كائن آخر.

هذا باختصار عن مسألة الألوهية من وجهة النظر الهرمسية. أما عن **مسألة النفس**، أصلها وطبيعتها ومصيرها، فهي تشكل المسألة الرئيسية بالنسبة للمنتمين للتيار الهرمسي المتشائم، التيار القائل بنظرية الإله المتعالي. إن أصحاب هذا الاتجاه إذ يقيمون فاصلا لانهائيا بين الله والعالم وإذ يؤكدون بالتالي أن الله لا تدركه العقول ولا الأبصار، يؤكدون من جهة أخرى أن الطريق إلى معرفة الله هي النفس لأنها جزء من الإله. إنها تستطيع معرفته حق المعرفة عندما تتمكن من الاتصال به والعودة إليه. أما العقل فهو في نظرهم محجوب عن الله لأنه إنما يستمد مدركاته من الأجسام وما في حكم الأجسام.

وهذه الطريق، طريق معرفة الله بالنفس لا بالعقل، يقول بها جميع الغنوصيين (= العرفانيين). غير أن ما يميز الغنوص الهرمسي هو تأكيده على الأصل الإلهي للنفس. وتشرح النصوص الهرمسية ذلك من وجهين : إما القول بأن النفس هي من أصل إلهي وإنها «بنت الله» حسب التعبير الحرفي لبعض النصوص، وإما القول

بأنها عبارة عن مزيج يدخل في تركيبه «شيء من الله نفسه». وتؤكد نصوص هرمسية أخرى أن الله لم يخلق من الإنسان إلا ذلك الجزء الذي هو من طبيعة إلهية، أي النفس، والذي يحمل في ذاته صورة الله في الإنسان، وهذا هو المعنى الذي تعطيه هذه النصوص للعبارة الرائجة يومئذ والقائلة :«خلق الله الإنسان على صورته»، بإعادة الضمير إلى الله.

النفوس البشرية كائنات إلٰهية كانت تعيش في الأصل في العالم السماوي الالهي، ثم ارتكبت ذنبا فكان عقابها هو هبوطها إلى الأبدان سجنها. فكيف يمكن **تخليص** النفس والنجاة بها من الضياع في المادة وما يتبع ذلك من سوء المصير ؟

ليس هناك شيء يخلص النفس البشرية في نظر الأدبيات الهرمسية غير «المعرفة». ولكن أية «معرفة» ؟ إنها تلك التي يرشد إليها هرمس الذي جاء يعلن الخلاص، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وهذه المعرفة لا تعني «العلم» أي اكتساب معارف، بل تعني بذل مجهود متواصل من أجل **التطهير** وبالتالي التخلص من المادة والاندماج من جديد في العالم الإلهي، لا بل الاندماج في الله. إنه التصوف الهرمسي الذي نقرأ ملامحه واضحة في التصوف الإسلامي، والذي يمكن التمييز فيه بين اتجاهين، اتجاه يقوم على «الانتشار»، أي على نظرية اتحاد الإنسان بالله بوصفه كلية الوجود في الزمان والمكان (وهذا هو الاتحاد والفناء بالتعبير الإسلامي)، واتجاه يقوم على «الانكفاء»، أي على نظرية الحلول، حلول الله في الإنسان. ويشرح نص هرمسي وجهة نظر الاتجاه الأول فيقول : «إن كل ما هو موجود، بما في ذلك العالم ككل أي الوجود الكلي، يشتمل في نفسه على الله على هيئة أفكار ومعاني ؛ فإذا لم تجعل نفسك مساويا لله فإنك لن تستطيع معرفته لأن الشبيه لا يعرفه إلا شبيهه : لتجعل نفسك كبيرا عظيما إلى الدرجة التي لا تقاس، ولْتَقُمْ بقفزة تجتاز بك كل الحدود الجسمانية، ولْتَسْمُ بنفسك فوق كل زمان، ولتكن السرْمَدَ AÏON. وحينئذ ستعرف الله. قل في نفسك : لا شيء يستحيل علي، واعتبر نفسك خالدا قادرا على معرفة كل شيء، كل فن وكل علم وكل طبيعة وكل كائن حي. ارتفع بنفسك فوق كل علو وغُصْ بها في أعمق الأعماق، واجمع في نفسك الإحساسات التي تحس بها جميع المخلوقات، إحساسات النار والماء واليابس والرطب، وتخيل نفسك موجودا في نفس الآن بكل مكان، فوق الأرض، في البحر، في السماء. تخيل نفسك غير مولود بعد، تخيل أنك مازلت في بطن أمك، وتصور نفسك شابا، شيخا، ميتا،

حيا بعد الموت. فإذا أحاط فكرك دفعة واحدة بكل هذه الأشياء، بالأزمنة والأمكنة والجواهر والكيفيات والكميات فإنك تستطيع أن تعرف الله. أما إذا تركت نفسك مسجونة في بدنك، أما إذا وضعت من قدرها وقلت : ليس لَدَيَّ فكر ليست لدي أية قوة، أنا خائف من البحر، أنا لا أستطيع الصعود إلى السماء، أنا لا أعرف ما كنت ولا مَا سأكون، فما الحاجة بك إلى الله ؟ ذلك لأنه لا يمكنك إدراك أية واحدة من الأشياء الجميلة مادمت تُعِزُّ بدنك، ما دمت غير متشبع بالفضيلة. وفي الواقع فإن الجهل بالله هو الرذيلة الكبرى، وبالعكس فأن يكون الإنسان قادرا على المعرفة وأن تكون له إرادة في أن يعرف وأَمَلٌ في أن يعرف، فذلك هو الطريق المستقيم الذي يؤدي بك إلى الخير الأسمى (= الله). وخلال سلوكك هذا الطريق فإنه (= الله) هو الذي سيأتي إليك، سيتصل بك ويمثل أمام ناظريك حتى في الوقت والمكان اللذين لاتكون تنتظره فيهما : مستيقظا كنت أو نائما، مسافرا على البحر أو على البر، ،في الليل أو في النهار، متكلما كنت أو صامتا، لأنه لا يوجد شيء ليس هو إياه».

ذلك هو «**التصوف بالانتشار**» EXTRAVERSION ؛ وهو يذكرنا بطريق متصوفة الإسلام القائلين **بالاتحاد** والفناء ووحدة الشهود. أما النوع الثاني من التصوف الهرمسي الذي يقوم على «**الانكفاء**» INTROVERSION فهو يذكرنا بتصوف الحلاج وغيره من القائلين **بالحلول**. وهذا النوع ينطلق من الوعي بحقيقة النفس : النفس بوصفها جزءا من الله (أو قَبَس منه، بالتعبير الإسلامي). وإذا لم يكن الإنسان على وعي تام بهذا الأصل الإلهي للنفس، وإذا لم يتصرف بالتالي على أساس أن الله موجود فيه (= حال به)، بصورة من الصور، فإن الشيطان يَسْتَأْثِرُ به ويسكنه ويحل فيه محل الله. يقول نص هرمسي : «عندما يتطرق النسيان، نسيان الله، إلى نفس ما، فإن الشيطان يسكنها ضرورة. وكما سبق أن علمت، فإن النفس الإنسانية هي في الواقع منزل، فإن لم يسكنه الله سكنه الشيطان».

ذلك هو المبدأ الذي يؤسس طريقة «التصوف بالانكفاء» أو نظرية «الحلول» الهرمسية. أما السَّبِيل إلى تحقيق هذا «الحلول»، إلى جعل النفس منزلاً لله وليس للشيطان، فهو منهجان : منهج غير مباشر يتطلب وقتا ويقوم على اعتزال الناس والعيش في خلوة تامة ... ومنهج مباشر يقوم على «الجمع» RASSEMBLEMENT (نفس المصطلح : «الجمع» نجده عند المتصوفة في الإسلام) ؛ والمقصود به تحقيق

الوحدة داخل الذات ومن ثم تحقيق وحدتها مع الله، ويكون ذلك بالإمساك عن الكلام والتوقف عن كل نشاط جسماني وتجاهل كل إحساس ... إلى أن يتحقق للإنسان «ميلاد جديد» ويتم داخله الزواج بين النفس والله (= الاتحاد به، وفي كتابات بعض متصوفة الإسلام الباطنيين تُسْتعمل كلمة «نكاح»). وهذا «الميلاد الجديد» يجعل من الإنسان كائنا آخر تماما يختلف اختلافا جذريا عما كان عليه من قبل، فهو على الرغم من احتفاظه على مظهره الخارجي كما كان فإن هذا المظهر لا يعبر عن وجوده الحقيقي بوصفه وجودا لا يحمل لونا ولا شكلا وليس له طبيعة مادية وبالتالي فهو لا تدركه الحواس ولا يكون موضوعا للإدراك لأي شيء آخر سواه. وعندما يبلغ الإنسان هذه المرتبة وعندما يَسْتَرْجِعُ «وجوده الحقيقي» بهذا الشكل يكون قد بلغ مرحلة **الكشف والإشراق** illumination، إشراق الله في نفسه.

أما المسألة الثالثة، من المسائل الثلاث الأساسية في الفلسفة الدينية الهرمسية، مسألة **وحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه** وما يرتبط بذلك من علوم «سرية» كالسحر والتنجيم والكيمياء، فتقوم على فهم خاص للتصور اليوناني القديم للكون، التصور الذي يجعل العالم خاضعا لتأثير الكواكب وِفْقاً لمبدإ وحدة الكون وتأثير أجزائه بعضها في بعض وتوقف بعضها على بعض. إن الكون حسب هذا التصور عبارة عن دوائر، بعضها داخل بعض وذات مركز واحد هو الأرض (= يمثل إخوان الصفا لذلك بقشرات البصلة). ومن هنا تبادل التأثير بين الأرض ومافيها وبين الدوائر الفلكية من جهة وبين هذه الدوائر بعضها مع بعض من جهة أخرى. وقد كانت هذه النظرية بمثابة عقيدة دينية في العصر الهيلينستي عامة وفي الأديان الهرمسية خاصة، كما كانت الأساس الفلسفي والإبيستيمولوجي الذي تأسست عليه العلوم «السرية» الهرمسية كالكيمياء والتنجيم والسحر ... والتصوف أيضا.

والواقع أن التصوف الهرمسي بنوعيه الانتشاري (= الاتحاد، الفناء) والانكفائي (= الحلول) ليس سوى مظهر من مظاهر هذه النظرة الواحدية إلى الكون ونتيجة من نتائجها. ذلك أن القول بالأصل الالٰهي للنفس وهبوطها إلى البدن عقابا لها ثم القول بإمكانية عودتها إلى أصلها للاندماج في الله معناه القول بوجود قوة روحانية تَسْرِي فيه (= في الكون) سريان النفس في الجسد. وإذا كانت هذه النظرة قد سادت العالم القديم كله، بما في ذلك الفكر اليوناني في أوج عقلانيته، فإن الفرق

كبير جدا بين التوظيف العلمي الفلسفي لهذه الفكرة من طرف العقلانية اليونانية وبين التوظيف اللاعقلاني – السحري لنفس الفكرة. وهكذا فبينما كان علماء اليونان، وفي مقدمتهم أرسطو، منصرفين باهتمامهم إلى الدراسة المنهجية للظواهر الطبيعية قصد التعرف على حقيقتها ووجوه ارتباطها بعضها ببعض من أجل اكتساب معرفة علمية موضوعية بها، تركزت الأبحاث في مدرسة الإسكندرية خلال العصر الهيلينستي، عصر سيادة النزعة الهرمسية، على البحث عن القوى الخَفِية السحرية للكائنات الطبيعية، أي الكشف عن روحانياتها وخواصها وتأثيراتها السحرية، معتمدة في ذلك على عَلاقَات التجاذب والتنافر sympathie et antipathie، وهما المبدآن اللذان يحكمان الطبيعة وظواهرها حسب التصورات الهرمسية. وهكذا لم يعد يُنْظَر إلى الإنسان والنبات والمعادن إلا بوصفها كائنات تَسْري فيها قوى سحرية خفية يتمكن الإنسان من الغِنَى والسعادة والمجد إذا هو عرف كيف يسخرها حسب مبتغاه. وقد استقى أصحاب الأدبيات الهرمسية مادّتهم ليس فقط من العلوم الإغريقية، بل أيضا من الكتب المنحولة لزرادشت واسطانس من قدماء الفرس ومن اليهودي داردانوس والفينيقي ماخوس ومن كهنة مصر وسحرتها، فتشكل من ذلك كله ما يعرف بالعلوم «السرية» السحرية من تَطَبُّب بالعزائم والرقى وتنجيم وسحر وكيمياء... الخ.

وحدة الكون، الترابط بين أجزائه، تبادل التأثير بينها وفق مبدإ التجاذب والتنافر ... تلك هي الأسس التي يقوم عليها التصور الهرمسي للكون، التصور الذي ينبني على تشبيه العالم بالإنسان وتشبيه الإنسان بعالم صغير. وإذ يُبْرِز هذا التصور الهرمسي ترابط أجزاء العالم على غرار ترابط أجزاء الجسم البشري، يؤكد في نفس الوقت على سريان قوة واحدة فيه، ككل وكأجزاء، مثلما تسري الحياة في جميع أجزاء الجسم البشري، مما يجعل تبادل التأثير بين أجزاء الكون قانونا أساسيا من قوانينه، بل قانونه الأسمى.

وعلى أساس هذا التصور تبني الكيمياء الهرمسية التي انتقلت إلى العرب ومنهم إلى أوروبا القرون الوسطى، ذلك أنه بمعرفة كيفية التجاذب و التنافر في المعادن يمكن تحويل الخسيس منها إلى ذهب بواسطة الصنعة والتدبير. والمبدأ الإيبيستيمولوجي الذي يحكم هذا النوع من الكيمياء هو تلك العبارة المنسوبة إلى والد اسطانس الساحر المجوسي والقائلة : «**ما من طبيعة إلا وهي مجذوبة بطبيعة**

أخرى، وما من طبيعة إلا وهي **مَقْهُورة لطبيعة أخرى، وما من طبيعة إلا وهي تهيمن على طبيعة أخرى**». وهكذا فللحصول على معدن شريف، لابد من تحريره من الطبائع الدنيا، طبائع المعادن الخسيسة التي تلابسه وتَسْتَحْوِذُ عليه، ويكون ذلك باستعمال طبيعة أخرى أقوى تسمى «الإكسير» الذي يقوم بعملية «التطهير» والتحويل. وهذا الذي يمكن تحقيقه على مستوى العالم الكبير، مستوى الطبيعة، يمكن تحقيقه أيضا على مستوى العالم الصغير : الإنسان. إن نفس الإنسان يلابسها «الصدأ» وتغمرها المادة نتيجة ارتباطها بالجسم فتفقد طبيعتها الشريفة أو تكاد. غير أنه يمكن صقلها، وبالتالي الرجوع بها صافية نقية إلى أصلها الإلهي. وهنا أيضا لابد من «صنعة»، لابد من «تدبير»، بل لابد من «إكسير» .. إنه «**التطهير**». ومن هنا ذلك **الترابط العضوي بين الكيمياء والتصوف في الأدبيات الهرمسية**. وهو ترابط يعكس إحدى خصائص هذه الأدبيات، خصائصها الأساسية، أعني بذلك دمج العلم في الدين والدين في العلم.

والحق أن ما يميز الفكر الهرمسي عن الفكر اليوناني، الفلسفي العلمي، هوأنه بينما قام هذا الأخير على أساس الفصل بين العلم والدين أَسَّسَ الفكر الهرمسي نفسه على أساس الدمج بينهما. لقد اختلط العلم والفلسفة والدين من جديد في الأدبيات الهرمسية نتيجة ربط المعرفة «الحقة» بالاتصال مباشرة مع عالم الألوهية. وهكذا، فلمعرفة أسرار الصنعة (= الكيمياء)، لابد من أن يجد الإنسان الطريق إلى الله أولا وهي طريق قوامها الرجوع إلى النفس وقمع الشهوات. إن الأدبيات الهرمسية تؤكد على ذلك تأكيدا خاصا وترى أننا لا نعمل إلا على تغليل أنفسنا حين نبحث خارجها عما هو في الحقيقة موجود فيها (= الله). وإذن فبمعرفة الإنسان لنفسه يعرف الله، وبمعرفة الله يعرف أيضا الأصباغ الرفيعة (= التي تحول المعادن الخسيسة إلى ذهب)، ذلك لأنه – كما يقول نص هرمسي – «إن من يتصل بالله يغرف من نفس النبع الذي تنبع منه كل حقيقة»

* * *

تلك هي، في الجملة، الجوانب الرئيسية للفكر الهرمسي. وعلينا الآن أن نبرزالمواقع الرئيسية التي احتلها هذا الفكر في الثقافة العربية الإسلامية.

لنبدأ أولا بالعلوم ولنلاحظ أن أول ما نقل من العلوم «الدخيلة» هو الكيمياء والتنجيم، وكان ذلك على يد خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة 85 هـ ؛ فقد

«أمر جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل بمصر وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة» (ابن النديم، **الفهرست**، ص 242، طبعة فلوجل). لنسجل إذن أن أول مانقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من علوم الأوائل كان من العلوم الهرمسية « السرية» السحرية، ومن المركز الأصلي للهرمسية : الإسكندرية. أما عن الطريق الذي سلكته هذه العلوم، عبر الترجمة، إلى الثقافة العربية فيذكر ابن النديم (ص 244) أن شخصا يدعوه تارة باسم اصطفن القديم، وتارة باسم اصطفن الراهب، قد نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها وأنه كان يقيم بالموصل وقد عمر طويلا. ويذكر جابر بن حيان من جهته أن اصطفن الراهب هذا كانت له طريقة خاصة في «التدبير»، وأنه بلغه عنه «أنه أخذ العلم من مريانس الذي كان خالد بن يزيد قد انفذ في طلبه (...) حتى أخذه من طريق بيت المقدس»، وأنه لما مات مريانس هذا خلفه اصطفن الراهب. ويذكر جابر بن حيان أنه اتصل بهذا الأخير وسأله عن طريقته في التدبير فأجابه بأنها «طريقة هرمس مثلث الحكمة» التي شرحها في كتاب له إلى ابنه طاط (= طوط، انظر : كتاب «الراهب» ضمن «مختار رسائل جابر بن حيان» لبول كراوس). لنضف إلى ما تقدم أن الرازي الطبيب، الذي اشتهر هو الآخر بالاشتغال بالكيمياء وألف فيها عدة كتب ورسائل، قد تعلم من كتب جابر وأنه كان يقول عنه إنه أستاذه (ابن النديم **الفهرست** ص 355). وإذن فالسلسلة متصلة الحلقات من الرازي الطبيب إلى جابر بن حيان إلى خالد بن يزيد بن معاوية إلى المؤلفات الهرمسية بالإسكندرية، وذلك عبر نقول اصطفن الراهب ومريانس وآدمز، أستاذ هذا الأخير، وقد كان معروفا باطِّلاَعِه على المؤلفات الهرمسية.

هذا وإن الطابع الهرمسي في رسائل جابر بن حيان واضح كل الوضوح، ليس فقط في رسائله حول خواص المعادن وصنعة الكيمياء التي ينقل فيها عن «بليناس» (أبولونيوس **Appollonius**)، أحد الأسماء المشهورة التي نسبت لها مؤلفات كيميائية هرمسية، بل إننا نجد هذا الطابع نفسه في آرائه الأخرى التي يعالج فيها قضايا فلسفية. من ذلك مثلا آراؤه في النفس البشرية التي ينحو فيها منحى هرمسيا معترضا على تعريف أرسطو المشهور (مختار رسائل جابر بن حيان، ص 113) ؛ ومن ذلك أيضا تصنيفه للعلوم، تصنيفا هرمسيا، إلى صنفين : علم الدين وعلم الدنيا

وتصنيفه **علم الدين** إلى شرعي وهو علم الظاهر وعلم الباطن، وعقلي وهو علم الحروف ويندرج تحته العلم الطبيعي والعلم الروحاني، وعلم المعاني وهو قسمان : العلم الفلسفي والعلم الإلهي، والعلم الفلسفي يضم العلوم الطبيعية والنجومية والحسابية والهندسية. أما **علم الدنيا** فهو قسمان : علم الصنعة وهو الكيمياء وفروعها، وعلم الصنائع الأخرى الخادمة لعلم الكيمياء. وواضح أن هذا التصنيف هرمسي تماما : فبالإضافة إلى أنه يقع بعيدا عن التصنيف الأرسطي للعلوم، فإن المبدأ الذي يحكمه هو دمج الدين في العلم والعلم في الدين. فعلم الدين يضم، كما رأينا، علم الشرع (ظاهر وباطن) وعلم الحروف (= السحر) والفلسفة والتنجيم والعلوم الطبيعية والحسابية والهندسية وكل العلوم النظرية المؤسسة للكيمياء، بينما يضم علم الدنيا الكيمياء والحرف العملية. ويشيد جابر بن حيان بصورة خاصة بـ «العلوم السباعية» السحرية ويتحدث بعبارات التبجيل والتعظيم عن «علم الطلسمات» و«علم استخدام الكواكب العلوية». وعندما يعرض للطبائع الأربع وتفاعلاتها، في سياق حديثه عن الطب، يؤكد على المبدإ الهرمسي القائم على تشبيه الإنسان بعالم صغير ؛ يقول : «فقد بان لك بذلك بنية العالم والطبيعة والإنسان، فكان العالم ضرورة إنسانا والإنسان جزءا صغيرا بالإضافة إلى العالم» (ص 50 – 51). لنضف أخيرا، وليس آخرا، رأي جابر في قضية القدم والحدوث، القضية الأساسية في علم الكلام. يقول جابر : «اعلم أن الكلام في القديم والمحدث (...) من أصعب الأمور عند جلة الفلاسفة وقدمائها (...) وأربابه أشد الناس تعظيما وصيانة وحفظا – له – عن غير مستحقه، وإن كان سهلا عليهم يسيرا لديهم ؛ إذ كانوا مشاهدين للأمر فائضين به لا يَحْتاجُون فيه إلى إعمال فكر في دليل ولا استعمال لفظ وتمثيل (...) وليس الأمر في القديم والمحدث على ما ظَنَّهُ جهلة المتكلمين في هذا الباب الذين استدلوا على الغائب بالشاهد مع تناهيهما في العناد، وبالجزء على الكل مع ظهور الفساد في ذلك» (ص 542 – 543). وهكذا يرفض جابر بن حيان أن يكون بالإمكان معرفة الله بواسطة العقل والقياس ويرى أن السبيل الوحيد إلى معرفة القديم (= الله) هي سبيل «المشاهدة»، سبيل العرفان الهرمسي.

ونجد هذه النزعة الهرمسية واضحة كذلك عند أكبر طبيب في الإسلام أبي بكر بن زكريا الرازي الذي يقول عنه صاعد الأندلسي إنه «تقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب سخيفة» وإنه «كان شديد الانحراف عن أرسطوطاليس» وإنه «من

الفلاسفة المتأخرين الذين صنفوا كتبا على مذهب فيثاغورس وأشياعه». وإلى مثل هذا يذهب المسعودي الذي يؤكد النزعة الفيثاغورية الجديدة، وبالتالي الهرمسية لدى الرازي ؛ كما ينسب إليه كتابا في «مذاهب الصابئة والحرانيين»، وهو الاسم الذي عرفت به الأدبيات الهرمسية في الإسلام ؛ كما يذكر له ابن النديم كتابا «في وجوب الأدعية» ورسالة في «صنعة الطلسمات» ؛ مما يدل على اهتمام الرازي الطبيب بالعلوم «السرية» السحرية الهرمسية واعتقاده بها. أما كتابه «العلم الإلهي»، فيبدو من أقوال البيروني أنه يحمل طابعا هرمسيا ومضمونا مانويا. كما تبدو النزعة الهرمسية واضحة في كتابه «الطب الروحاني» الذي يهدف، في نهاية التحليل، إلى بيان الطريقة المثلى للاتصال بالعالم الروحاني، الطريقة الهرمسية القائمة على «التطهير».

لم يكن هذا الطابع الهرمسي الذي غزا «العلوم العقلية» في الثقافة العربية الإسلامية مقصورا على كيمياء جابر بن حيان والرازي وفلسفتهما، بل إن الطابع الهرمسي يبدو واضحا في «علم التنجيم» و«علم الفلاحة» (كتاب «الفلاحة النبطية» لابن وحشية) بالإضافة إلى علوم السحر والطلسمات وغيرها مما لا نحتاج هنا إلى إبراز مضمونها الهرمسي.

وكما احتلت الهرمسية موقعا رئيسيا في ميدان «العلوم»، احتلت مواقع مماثلة في ميدان علم الكلام والتصوف والفلسفة. ففي ميدان العقائد يبدو الطابع الهرمسي واضحا في أطروحات بعض المتكلمين الأوائل، وبكيفية خاصة في صفوف الغلاة والروافض والجهمية. من ذلك مثلا آراء الفرقة «البيانية» (نسبة إلى بيان ابن سمعان المقتول سنة 119) وآراء المغيرة البجلي (مقتول في نفس السنة) وآراء الفرقة الخطابية (نسبة إلى أبي الخطاب ابن أبي زينب). إن آراء هذه الفرق هي عبارة عن شظايا هرمسية لا تجد أصلها ومصدرها إلا في الأدبيات الهرمسية. ولم يكن الغلاة والروافض هُم وحدهم الذين وظفوا شظايا هرمسية بل إن آراء الجهمية (نسبة إلى الجهم ابن صفوان المتوفى سنة 128 هـ) مستقاة هي الأخرى من التصور الهرمسي للإله المتعالي ؛ فهذه الفرقة ترى « أن الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء ولا يقع عليه صفة شيء ولا معرفة شيء ولا توهم شيء» (انظر مقالات الإسلاميين للأشعري، ج 1 وكتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسن المالطي ص 96 — 97). إن هذه العبارة وأمثالها تكاد تكون ترجمة حرفية لنصوص هرمسية تعرفنا عليها قبل.

أما إذا انتقلنا إلى ميدان التصوف، فإننا سنجد النزعة الهرمسية تغزوه منذ البداية، مع المتصوفة الأوائل كأبي هاشم الكوفي المتوفى سنة 150 والذي ترددت لَدَيْه دعوى «الاتحاد» و«الحلول»، ومعروف الكرخي المتوفى سنة 200 الذي نجد عنده «أول تعريف للتصوف في معناه الغنوصي» وذي النون المصري المتوفى 245 الذي يقول عنه القفطي إنه «من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة، وكان كثير الملازمة لِبَرْبَا بلدة إخميم، فإنها بيت من بيوت الحكمة القديمة...». وبكيفية عامة، يمكن القول إنه إذا كانت شطحات المتصوفة الأوائل هي في جملتها عبارة عن شظايا هرمسية، فإن دعاوى المتصوفة الكبار ونظريات المتأخرين منهم كلها تستقي مادتها وتوجيهها من التصوف الهرمسي. نجد ذلك واضحا عند الجنيد فيما يسميه بـ «توحيد الخواص» وهو الذي يتحقق عندما يبلغ المتصوف درجة الفناء فيصير «شبحا قائما بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له وعن استجابته له بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراده منه. والعلم في ذلك أنه رجع آخر العهد إلى أوله أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون». كما نجد الطابع الهرمسي واضحا في حلولية الحلاج ولدى أصحاب وحدة الوجود وعلى رأسهم شيخ المتصوفة ابن عربي الذي استعاد، وبعمق، الأطروحات الهرمسية كاملة، مؤكدا غير ما مرة انتسابه إلى «هرمس» وإلى أصحاب الأدبيات الهرمسية، أعني من تنسب إليهم من الأسماء المستعارة.

وإذا انتقلنا إلى ميدان الفلسفة، والفلسفة ذات الميول الباطنية والإسماعيلية خاصة، فإننا سنجد «رسائل إخوان الصفا» على رأس القائمة. والحق أن هذه الرسائل هي عبارة عن مدونة هرمسية كاملة، وهي على الرغم من ادعائها الأخذ من جميع المذاهب والأديان وعلى الرغم كذلك من اتخاذها الإسلام لباسا، ولكن شفافا، فإن انتماءها الهرمسي واضح تماما، وهي بَعْدُ لا تخفي ذلك إذ تحيل مرارا وتكرارا إلى هرمس مثلث الحكمة إلى أغاثاديمون وفيتاغورس (المنحول)، علاوة على تبنيها لنظرية الإله المتعالي الذي لايعبَّر عنه بوصف، ونظرية العقل الكلي المكلف بتدبير الكون، فضلا عن إلْحَاحِها على الطبيعة الإلهية للنفس البشرية، وعلى وجوب «رياضتها» وتدريبها بالعلم والزهد لتسترجع طبيعتها الروحانية الإلهية كاملة ويتحقق لها الاتصال

بالعالم الإلهي. أضف إلى ذلك عنايتها الفائقة بل دفاعها المستميت عن العلوم «السرية» الهرمسية وعرضها المُسْهَب لمضمونها، وتوظيفها لأطروحاتها توظيفا إيديلوجيا سافرا.

يرفض إخوان الصفا طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة لأنهم جميعا «لمْ يكن لهم أصل واحد صحيح ولا قياس واحد مستو (...) ولكن كانت أصولهم مختلفة وقياساتهم متفاوتة غير مستوية» ويتبنون النهج الهرمسي الذي يتخذ من تشبيه العالم بالإنسان منطلقا في البحث في جميع العلوم، يقولون : « واعلموا أيها الإخوان (...) أن الجواب على أصول مختلفة والحكم بقياسات متفاوتة تكون متناقضة غير صحيحة، ونحن قد أجبنا عن هذه المسائل كلها وأكثر منها مِمَّا يُشَاكلها من المسائل (= الكلامية والفلسفية) على أصل واحد وقياس واحد وهو صورة الإنسان (...). وينبغي لمن يدعي الرئاسة في العلوم الحقيقية (...) أن يطلب عنه الجواب على أصل واحد وقياس واحد، فإنه لا يُمْكِنه إلا أن يجعل أصله صورة الإنسان من بين صور جميع الموجودات» (رسائل إخوان الصَّفا، ج 4، ص 9 – 12، دار صادر، بيروت). ذلك أن العالم «إنسان كبير» وهو «جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته وأركان أمَّهاتِهِ ومولداتها (...) وله نفس واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمه سريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده» (نفس المرجع، ج 2، ص 24)، ومن هنا كان «مجرى حكم العالم ومجاري أُمُوره بجميع الأجسام الموجودة فيه مع اختلاف صورها (...) يجري مجرى جسم الإنسان الواحد من الناس أو الحيوان الواحد بجميع أجزائه المختلفة الصور (...) وأن حكم سريان قوى نفس العالم في جميع أجزاء جسمه كحكم سريان قوى نفس إنسان واحد في جميع أجزاء بدنه ومفاصل جسده» (نفس المرجع، ج 3، ص 213).

ليس هذا وحسب ؛ فالتطابق الذي تقيمه رسائل إخوان الصفا بين الإنسان والعالم تقيمه أيضا بينهما وبين المجتمع أو الدولة. وهنا نجد أنفسنا أمام توظيف سياسي وديني للفلسفة الدينية الهرمسية : وهكذا فكما أن العالم تُسَيِّره وتسْري فيه نفس كلية مثلما تسري نفس الإنسان في جسده، فكذلك المجتمع أو الدولة : يجب أن تسري فيه وتسيره «نفس نبوية»، أي إمام من سلالَة النبي يساعده أعوان مُتَدرِّجون على مراتب. وإذا كنا لا نجد في رسائل إخوان الصفا التعبير الصريح عن هذا الجانب السياسي الإيديولوجي، فلأنها ظهرت في «دور الستر» من جهة ولأنها تمثل الصورة

«الشعبية» العامية للفلسفة الإسماعيلية من جهة أخرى، هذه الصورة التي نقرأها «عالمة» منسقة ومنظمة لدى الداعي الإسماعيلي أحمد حميد الدين الكرماني المتوفى سنة 411 هـ، وذلك في كتابه «راحة العقل» الذي يمثل أرقى صورة للفلسفة الإسماعيلية، الميتافيزيقية والنبوية والسياسية. والواقع أننا لا نستطيع أن نتجاهل ذلك التشابه الذي يصل أحيانا إلى حد التطابق بين البنية الميتافيزيقية للفلسفة الإسماعيلية ونفس البنية التي تؤسس الأدبيات الهرمسية. وهكذا، فإلى جانب الإلٰه المتعالي الذي «لاينال بصفة من الصفات وأنه لا بجسم ولا في جسم ولا يعقل ذاته عاقل ولا يحس به محس (...) ولا يوجد في اللغات ما يُمْكِنُ الإعراب عنه بما يليق به» — كما يقول الكرماني — هناك ما يعبر عنه الفلاسفة الإسماعيليون، والكرماني على رأسهم، تارة بـ «الموجود الأول» وتارة بـ «المبدإ الأول» وأخرى بـ «العقل الأول» أو «المُبْدع الأول» أو «الكامل السابق»، الذي يوازي الإلٰه الصانع في الأدبيات الهرمسية ؛ ذلك أنه، كما يقول الكرماني : «هو المحرك الأول في جميع المتحركات (...) وأنه العلة في وجود ما سواه، وأنه لا يحتاج في الفعل إلى غير ذاته، وأنه عقل في ذاته وعاقل لذاته ومعقول لذاته». ولا تختلف آراء الفلاسفة الإسماعيليين في النفس والتطهير ووحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه على أساس مبدإ التجاذب والتنافر، لا تختلف آراؤهم في هذه المسائل عن الآراء الهرمسية التي تعرفنا عليها قبل ؛ مما يدل دلالة قاطعة على أن الأدبيات الهرمسية كانت أحد المصادر الرئيسية، بل المصدر الرئيسي الذي استقت منه الإسماعيلية الهيكل الميتافيزيقي العام لفلسفتها النبوية وآرائها السيكولوجية ورؤاها الغنوصية وتأويلاتها الباطنية.

وكما غَزَت الهرمسية الاتجاهات الباطنية في الإسلام من متصوفة وإسماعيلية فرضت توجيهها على الفلسفة الإسلامية بالمشرق خاصة. وإذا كان التأثير الهرمسي يبدو واضحا في فلسفة الفارابي، وبكيفية خاصة في نظريته الفيضية وآرائه في السعادة، فإنه يبدو أوضح ما يكون لدى ابن سينا وبكيفية أخص في رسائله ومؤلفاته التي يعرض فيها، بصورة أو بأخرى، ما دعاه بـ «الفلسفة المشرقية» التي يعتبرها «زُبْدَة الحق»، أو «الحق الذي لا مجمجة فيه». إن آراء ابن سينا في الكائنات العلوية ونظريته في النفس، وآراءه في المعاد والسعادة الروحية ... إلخ، كل ذلك يستعيد بصورة مباشرة الفلسفة الدينية الهرمسية التي كان يقرأ فيها المضمون «الباطني» للآيات القرآنية التي تعرض العقيدة الإسلامية.

أما الأوساط السنية في الإسلام فإنها، على الرغم من محاربتها لكل التيارات الغنوصية الباطنية، لم تنج هي الأخرى من غزو الهرمسية الكَاسِح. وهكذا فحجة الإسلام أبو حامد الغزالي الذي جند قلمه ضد الباطنية والفلاسفة قد تبنى بصورة شاملة كل الأطروحات الهرمسية في تصوفه «السني» (؟). يتجلى ذلك واضحا في كتبه التي تعتبر من جملة ما أسماه بـ «المضنون به على غير أهله» والتي يعرض فيها الهيكل النظري، الإشراقي، لتصوفه ذاك، مثل كتابه «مشكاة الأنوار» الذي يؤسس على الصعيد النظري كتابه الشهير «إحياء علوم الدين»، ومثل كتابه «معارج القدس في مدارج معرفة النفس»، الذي يعرض فيه، بصورة تكاد تكون مباشرة النظرية الهرمسية في النفس، أضف إلى ذلك كتابه «المعارف العقلية» وفصول وفقرات من كتب أخرى لَهُ مثل «المقصد الأسنى» و «جواهر القرآن» و «كيمياء السعادة» و«المضنون به على غير أهله» المسمى أيضا بـ «الأجوبة الغزالية»... إلخ. وبكيفية إجمالية، يمكن القول إن الجانب النظري في أدبيات التصوف عند الغزالي مستمد من الأدبيات الهرمسية، مثله في ذلك مثل جميع أدبيات الاتجاهات الباطنية في الإسلام.

* * *

تلك كانت، بصورة إجمالية، المواقع التي احتلتها الهرمسية في الثقافة العربية الإسلامية وأشكال حضورها فيها : فمِن الغلاة الأوائل إلى الرافضة والجهمية وبعض التيارات «المُجَسِّمَة» إلى رواد التصوف النظري الأوائل إلى رسائل إخوان الصفا، المدونة الهرمسية، إلى الفلسفة الإسماعيلية في أعلى مراحل نُضْجِها إلى التيارات الصوفية الباطنية والفلسفة الإشراقية، مُروراً بأصحاب الحلول وأصحاب وحدة الشهود القائلين بوحدة الوجود إلى امتدادات أخرى داخل الفلسفة كفلسفة ابن سينا المشرقية وداخل الدائرة السنية كتصوف الغزالي في جانبه النظري الفلسفي خاصة، أضف إلى ذلك كله حكمة الإشراق للسهروردي الحلبي الذي ينتسب فيها، من جملة من ينتسب إليهم، إلى هرمس (النبي إدريس) وأغاثاديمون (النبي شيت) ... إن هذه المواقع الأساسية التي احتلتها الهرمسية في الثقافة العربية الإسلامية تدلنا على مدى تنوع أشكال حضورها في الفكر العربي الإسلامي ومدى تغلغلها في مختلف قطاعاته، وبالتالي على مدى قوة حضور «العقل المستقيل» الذي كانت تحمله وتكرسه داخله، «عقل» العصر الهيلينستي، الغنوصي، المعادي للمنطق ولكل مبادىء العقل «الكَوني» كما شيدته الفلسفة اليونانية، مع أرسطو خاصة.

فعلا لقد تداخلت الهرمسية فلسفة و «علما» مع التيارات الفكرية الأخرى التي راجت أثناء العصر الهيلينستي مثل الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة والرواقية الجديدة، ولكن الطابع العام الذي صبغ هذه التيارات جميعها كان الطابع الهرمسي. وإذن فنحن هنا لا نغلب شجرة معينة على مجموع الغابة، وإنما ننظر إلى **ما يشكل من الغابة شجرة واحدة**. هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى لابد من التأكيد هنا على أن الهرمسية في الثقافة العربية الإسلامية قد لَبِست لباسا إسْلاميا مما جعلها تُقْبَلُ، بصورة عامة، كشكل من أشكال الفهم للنصوص القرآنية، الشكل الذي يعتمد التأويل الباطني خاصة. ومن هنا كُيِّفَتْ كثير من الأطروحات الهرمسية بالشكل الذي يجعلها تندرج، بصورة أوأخرى، ضمن الإمكانيات التي يقدمها النص القرآني، البياني، لكل من يروم البحث عن مضامين «عميقة» لأساليبه البيانية. ومن هنا ذلك التكييف المتبادل بين الفلسفة الدينية الهرمسية كما تعرضها نصوصها الأصلية وبين العقيدة الإسلامية كما يعرضها القرآن بأسلوب عربي مبين. وهكذا فكما حمل هذا الأسلوب العربي المبين الذي عبر عن العقيدة الإسلامية بطريقته الخاصة مضامين فلسفية هي أبعد ما تكون عن المجال التداولي والحقل المعرفي السائدين في مكة والمدينة على عهد البعثة المحمدية، حملت الأطروحات الهرمسية مضامين تنحرف بها قليلا أو كثيرا عن سياقها الأصلي لتغدو قابلة لأن تكون أحد المضامين التي يتسع لها الخطاب القرآني البَيَاني. ولايستبعد أن يكون هناك من بين المتصوفة والفلاسفة والغلاة والباطنيين من كان يعتقد بإخلاص أن النص القرآني إنما يجد مضمونه «العميق»، مضمونه الفلسفي، في الفلسفة الدينية الهرمسية التي كانوا يعتبرونها وحيا نزل على إدريس النبي أو على أنبياء أو أولياء آخرين.

* * *

لنختم هذه المقالة بكلمة موجزة حول المراكز والمراجع الهرمسية في الإسلام.

لقد تحدثنا قبل عن الإسكندرية بوصفها الموطن الأصلي للهرمسية، وعلينا أن نشير الآن إلى مدينة «حران» بوصفها أحد المراكز الهرمسية الرئيسية التي عرفها الإسلام. لقد اشتهرت هذه المدينة (تقع شمال سورية، داخل الأراضي التركية حاليا)، منذ القرن الثاني للميلاد، بِعِنَاية أهلها بالعلوم الكلدانية وشغفهم ببعض تيارات الفلسفة اليونانية وقد بقي أهلها على دياناتهم الوثنية ؛ اذ كانت المدينة الوحيدة في المنطقة التي لم تتنصر. ومما زاد في أهمية حران، كمركز هرمسي، بعد ظهور

الإسلام، انتقال «مجلس التعليم» إليها على عهد خلافة المتوكل ؛ وكان مجلس التعليم هذا (= الكتب والأساتذة) قد استقر قبل ذلك في انطاكية التي كان قد انتقل إليها من الإسكندرية أثناء خلافة عمر بن عبد العزيز. ومن حران انتقل «مجلس التعليم» ذاك إلى بغداد على عهد الخليفة المعتضد العباسي. ومعروف أنه في هذا العهد، أو قَبْلَهُ بقليل، قام التراجمة الحرَّانِيون بدور كبير في حركة الترجمة، فنقلوا إلى العربية كثيرا من جوانب تراث مدرستهم العلمي والفلسفي، بما في ذلك بعض المؤلفات الهرمسية، الشيء الذي أثَّر تأثيرا كبيرا في توجيه العلم والفلسفة في المشرق العربي توجيها هرمسيا. وبطبيعة الحال، لم تكن حران المركز الهرمسي الوحيد في الرقعة الإسلامية، بعد الإسكندرية. فبالإضافة إلى الكوفة التي كانت مركزا هرمسيا على عهد الغلاة والمتكلمين الأوائل (أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة)، عرفت إيران مراكز «علمية» روجت، قبل ظهور الإسلام وبعده، لكثير من النظريات والآراء الهرمسية، مما لا مجال لتفصيل القول فيه هنا.

أما عن المراجع العربية التي روجت أو أرَّخت للهرمسية ورجالها، فكثيرة ومتنوعة. ولعل أوفى ترجمة لِهِرْمس والشخصيات الهرمسية الأخرى (هرمس البابلي، هرمس المصري، اغاثاديمون، اسقليبيوس ... الخ) نجدها عند القفطي (إخبار العلماء بأخبار الحكماء). أما ابن النديم، فهو يقدم لنا لائحة بأسماء المؤلفات الهرمسية بالإضافة إلى تفاصيل عن العقيدة الهرمسية وطقوسها الدينية (الفهرس، ص 267، 312، 353 وأيضا ص 238، 286، 318، 320 طبعة فلوجل). والجدير بالذكر أن المراجع العربية تعرض الفلسفة الدينية الهرمسية وعلومها «السِّرِّيَّة» تارة باسم مذاهب الحرانيين أو الحرنانيين، وتارة باسم مذاهب الصابئة، أو مذاهب الكلدانيين، أو مذاهب الروحانيين أو أصحاب الروحانيات، أو أصحاب الهياكل (بالإضافة إلى ابن النديم، انظر البَيْروني : الآثار الباقية، ص 204 – 205، 318 ؛ انظر كذلك الشهرستاني : الملل والنحل، ص61 – 115، ج 2، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ثلاثة أجزاء في مجلد واحد. انظر أيضا «مختار الحِكم في محاسن الكلم» لأبي الوفاء المبشر بن فاتك، ص 4 – 28، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي). هذا وقد نشر ماسينيون (في ملحق كتاب فوستيجيير المذكور أدناه، ج 1) كشفا عاما للأدبيات الهرمسية بالعربية. وعلى الرغم من أن هذا الكشف ليس استقصائيا، فإنه يُغَطِّي قطاعات هامة من الثقافة العربية، خاصة «العلمية» منها (الكيمياء والتنجيم...).

أما عن الدراسات والأبحاث التي تتناول الهرمسية باللغات الأجنبية، فهي كثيرة. ولعل أوفاها، باللغة الفرنسية على الأقل، تلك التي قام بها الباحث الفرنسي فوستيجيير الذي حقق النصوص الهرمسية وترجمها إلى الفرنسية من اليونانية في أربعة مجلدات، ثم خَصَّص أربعة مجلدات أخرى لدراسة النظريات الهرمسية : ظهر المجلد الأول عام 1944 وقد خصصه لعلم التنجيم والكيمياء، بعد مدخل عام من أربعة فصول درس فيه المناخ الفكري الذي ظهرت فيه الهرمسية وبَيَّن حقيقتها وأصولها ؛ أما المجلد الثاني فقد ظهر عام 1949 وتناول النظرية الهرمسية حول «الإله الكوني» الإله الصانع ؛ وظهر المجلد الثالث عام 1952 وموضوعه النظرية الهرمسية في النفس، أصلها وطبيعتها ومصيرها ؛ بينما ظهر المجلد الرابع عام 1953 ليتناول بالدرس نظرية الإله المتعالي والغنوص الهرمسي. وعلى هذه المجلدات الأربع اعتمدنا في العرض الوجيز الذي قدمناه عن النظرية الهرمسية في الألوهية والنفس ووحدة الكون في القسم الأول من هذه المقالة. انظر :

LE R. P. FESTUGIÈRE : *LA REVELATION D'HERMES TRISMEGISTE*, 4 VOL.E D.J.GABALDA, PARIS, 1944, 1953.

من أجل تجديد المصطلح التراثي

عبد السلام بوامجدل
كلية الآداب – الرباط

**Les limites de mon langage
sont celles de mon univers
L. Wittgenstein**

إن مرمى من هذه المداخلة هو اقتراح أرضية للنقاش من أجل إحياء المصطلح التراثي وإعماله ليصبح متداولا، وليتمكن مستعمل اللغة العربية من التعبير بدقة عن تصوره للإنسان وللعالم وعن همومه ومشاغله، وعن طموحاته وآمانيه. إن المنطلق الذي نعتمده هو إيمان راسخ بأن المصطلح التراثي قابل للتطوير والتجديد، وبأنه يمكن الاستعانة بالمنهجية التي ساعدت في الماضي على وضعه. إذا كنا نلاحظ اليوم نقصا هائلا على مستوى المصطلح التقني، فكل منا، حسب تخصصه، وعلى قدر طاقته، يجتهد محاولا سد الفراغ. إن كانت هذه المجهودات الفردية محمودة، فإنها تبقى رغم أهميتها محدودة. ويجدر بنا الآن أن نتفق، أولا، على الشروط الأساسية لإعمال المصطلح التراثي، كلما أمكن ذلك، وأن نتفق ثانيا على الشروط الأساسية لوضع مصطلحات جديدة عند غياب المصطلح التراثي. وإنه لمن نافلة القول بأن هذه المهمة صعبة وخطيرة للغاية بحيث لا يمكن أن يتصدى لها فرد أو بعض الأفراد، بل لابد من تكوين مجموعات متخصصة في كل ميدان ميدان.

إن دراسة المصطلح التراثي، اليوم، تكتسي أهمية بالغة ؛ ومن المعلوم أنه قد سبق للمفكرين الإسلاميين أن واجهوا وضعية مماثلة في الماضي، ولا أقول مطابقة. ولذلك يجب أن نراعي الظروف التاريخية والعلمية للحقبتين دون الخلط بينهما.

إن التراث اليوناني وصل إلى العالم الإسلامي على شكل متن مكتمل، في حين أن العلم اليوم في تكوّن وتطور مستمرين. والعلم الحديث لا زال يبحث في مجالات متعددة عن مصطلحاته التي لم تستقر نهائيا. فرغم وجود هذه الفوارق الأساسية، نعتقد أنه من المفيد استلهام نتائج التجربة العربية الإسلامية عندما أقبلت على نقل ما يسمى بعلوم الأوائل.

إن الاهتمام بحركة الترجمة في العهد العباسي من شأنه أن يساعد على إيجاد بعض الحلول. وهذا لا يعني أنه يجب الاكتفاء بالانكماش على تلك التجربة كيفما كانت أهميتها. ومن جهة أخرى، هذا لا يعني أنه يجب إهمالها والإقبال على نقل العلوم المعاصرة من أجل نقلها للدخول في ما يسمى بالمعاصرة. إن عملية الترجمة غير كافية في حد ذاتها لولوج المعاصرة. إن نقل العلوم والمفاهيم الأجنبية إلى العربية لن يكون بأي وجه من الوجوه ثقافة أصيلة، بل من شأنه أن يكرس وضعية الاستيلاب والتبعية لأننا سوف ننتج ثقافة أجنبية بحروف عربية. ولعل الحل الأليق يكمن في توازن بين احترام التجربة الماضية، وشق طريق جديد يتلاءم ومعطياتنا الحالية وطموحاتنا المستقبلية. إن الأمر هنا لا يتعلق فحسب بالجانب التقني لوضع المصطلح من اشتقاق ونحت واستعارة وما إليها، بقدر ما يتعلق بمسألة مصيرية وهي القدرة على التعبير وإثبات الذات. فكل لغة حية تريد أن تبقى حية، عليها أن تواجه باستمرار مسألة المصطلح لأن التقدم العلمي والحضاري يفرض وضعية جديدة تستلزم مفردات جديدة.

إن ظهور المصطلح الفلسفي مرتبط بنشأة الفلسفة، حيث أن التاريخ الحقيقي للفكر الفلسفي بدأ فعلا مع المحاورات السقراطية، وحيث نجد سقراط حريصا على رصد الحد الملائم، أي معرفة ماهية الشيء وحقيقته الذاتية. وبعد هذا نجد أرسطوطاليس في كتاب الدال من «ما بعد الطبيعة» يورد مجموعة من المصطلحات الفلسفية مشفوعة بشروحها المناسبة.

ونسجا على هذا المنوال، فإن الكندي هو أول واضع في العربية لمعجم فلسفي في رسالته الشهيرة : «في حدود الأشياء ورسومها» التي تعتبر أول حلقة في سلسلة سيتممها اللاحقون، محاولين ترسيخ المصطلح الفلسفي وتطويره وتدقيق دلالته. إن دراسة هذه السلسلة المتواصلة من المؤلفات سوف تزودنا بنظرة شاملة عن تطور الأفكار الفلسفية في العالم الإسلامي. وإنه لمن المجدي والمثير معا الوقوف على الكيفية

التي حاول بها الفلاسفة الإسلاميون وضع المصطلح الفلسفي وتطويره، وهم الرواد في هذا الميدان.

فرسالة الكندي المشار إليها تحتوي على ما يقرب من مائة مصطلح تشمل مجالات الفلسفة الكلاسيكية، وتمتاز بالإيجاز والدقة، وتنم عن معرفة بمختلف المذاهب، وكذالك بمختلف التعريفات عند الفيلسوف الواحد. وعندما يضع الكندي التعريف، يلجأ إلى الضبط والاختصار، كتحديده الإبداع بأنه «إظهار الشيء عن ليس»، أو الصورة بأنها «الشيء الذي به الشيء هو ما هو». وإدراكه لتعدد الصيغ اللغوية أدى به إلى التنوع في المصطلح الدال على الشيء الواحد، كاستعماله «الغير» و «الغيرية» للدلالة على الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشيئين. وحرصا على الدقة، فإنه خصص مصطلحات مختلفة لمعاني متشابهة، كاستعماله لفظ «الجزء» عندما يكون الشيء مقسما إلى أقدار متساوية، ولفظ «البعض» عندما يكون الشيء مقسما إلى أقدار غير متساوية.

وللدلالة على الموجود بكيفية عامة، فإن الكندي يستعمل لفظ «الأيس»، وهي لفظة قديمة أوشكت أن تسقط في عالم النسيان، ثم يجمعها «أيسات»، أي الموجودات، ويشتق منها «الأيسية» للدلالة على حالة الوجود، ثم يشتق منها فعلا ومصدرا. وهكذا فإن الله هو «مؤيس الأيسات عن ليس» أي الفاعل الحقيقي الذي يوجد الأشياء عن عدم[1].

وتجرأ الكندي أكثر، فألحق أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد «هو» للدلالة على الموجود المتعين الذي يمكن الإشارة إليه، ومن هنا اشتق «الهوية» أي الوجود المتشخص مقابل الماهية والحقيقة المعقولتين، ثم صاغ فعلا «يهوي» أي يوجد شيئا مشخصا. فالفعل الإبداعي الذي ينفرد به الله هو أنه «يهوي الهويات عن ليس»، أي أنه يوجد الموجودات المتعينة عن عدم[2].

---

(1) يجب إعارة مزيد من الاهتمام لحركة الترجمة في العهد العباسي، لاسيما وأنها كانت غير مباشرة مما أدخل كثيرا من المعطيات غير اليونانية، كالاختلافات العقائدية الموجودة بين النساطرة واليعاقبة الذين قاموا بالدور الرئيسي في حركة الترجمة.

(2) انظر : **رسائل الكندي الفلسفية**، ج ا، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص 19 وما بعدها.

إن الكندي استطاع أن يحدد المفاهيم تحديدا دقيقا ومدهشا في نفس الوقت، وسمح لنفسه بحرية في التعامل مع اللغة دون إخلال بها، أو خرق لقواعدها ؛ وتتميز هذه التعريفات بكونها بسيطة وبعيدة كل البعد عن الخلط والإبهام. إنه واع كل الوعي بأن ما يُدرك بوضوح يُعبر عنه بوضوح. ومن البديهي أن تكون هناك بعض المصطلحات الكندية التي لم تبق متداولة لأنها سقطت من الاستعمال، كألفاظ الطينة والجرم والأيس أو الجامعة... وقد انتشل ابن حزم الظاهري اللفظ الأخير من النسيان ليعوض القياس في «التقريب لحد المنطق» مثلا.

إن المصطلح التراثي هو نتيجة عمل مكثف وتراكم معرفي قامت به أجيال وأجيال من المفكرين ؛ فهو يكون ذاكرة جماعية لا يمكن إهمالها أو التنازل عنها. وأريد في هذا الباب أن أستشهد بفيلسوف العرب إذ يقول : «ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية. فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا من نيل حقيقته وسيما إذ هو بين عندنا، وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق، بما يستأهل الحق، أحد من الناس بجهد طلبه. ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئا، وإما نال منه شيئا يسيرا بالإضافة إلى من يستأهل الحق»[3].

إن تضافر جهود الأجيال السابقة مكّن من توفير رصيد لغوي وفكري نحن متضامنون معهم فيه ؛ إذ أودعونا أمانة يجب الحفاظ عليها وتبليغها إلى الأجيال اللاحقة. غير أن الوفاء بالأمانة لا يعني الاحتفاظ بهذا الإرث دون تغيير أو تبديل، وكأننا حراس متحف مهمتنا تنحصر في إزالة الغبار الذي يتراكم على القطع المعروضة. إن الوفاء يعني التفاعل مع هذا الإرث وإغناءه وتطويره حسب متطلبات العصر. فالمصطلح التراثي ليس مجرد رصيد لغوي، أو نتيجة تواطؤ ما، بل هو تعبير عن تصور مجتمعي يُكرس معاناة أجيال متلاحقة، وإنتاج مخاض حضاري. فالمصطلح يتوفر على حمولة مشحونة بثقافة معينة. إنه عملة سكتها عبقرية المفكرين السابقين، وعلينا أن نضمن رواجها لتبقى مستمرة ومشروعة.

(3) الكندي، في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1948، ص 79.

فالتساؤلات التي تتبادَرُ إلى الذهن هي : هل نحن واعون بخطورة هذه الأمانة ؟ هل نحن هيَّأنا أنفسنا لتحملها ؟ هل بذلنا كل ما يمكن بذله من الجهود للقيام بها على أحسن الوجوه ؟ إن الدارسين والباحثين مجمعون على أن اللغة العربية غنية بكيفية مدهشة، وتحتوي على إمكانات ذاتية نجد منها شواهد متعددة لا حصر لها عبر التاريخ ؛ فلماذا تصبح هذه اللغة ضعيفة في يد المترجمين اليوم لما يريدون التعبير عن مصطلحات ومفاهيم غربية معاصرة ؟

إن الباحث اليوم يشتكي من غياب معاجم تساعده على إيجاد المصطلحات الملائمة لمفاهيم المعاصرة. فالقارىء العربي للفلسفة مثلا يجد نفسه مفتقرا معجم إلى فلسفي يخص هذا الفيلسوف أو ذاك[4]، بل حتى إلى أي معجم فلسفي عام يشفي الغليل بحيث يؤرخ للمصطلح، ويوضح معانيه وتغيراته معززا ذلك بأمثلة مستقاة من مرجعية دقيقة أمام هذا الفراغ ؛ ولأن الانتظار غير ممكن، فإن كل باحث يجتهد لإيجاد مصطلحات ينحتها في برجه العاجي. فإن كان كل مجتهد يحصل على أجر وإن أخطأ، فإن القارىء يحصل له خلط وبلبلة واضطراب، وهو عكس النتيجة المتوخاة.

إلى جانب هذا العمل الفردي، فإن مراكز التعريب والمجاميع اللغوية منذ نشأتها وهي تضع المعاجم التي لا يتجاوز نفوذها رفوف مكتباتها. ثم ظهرت فكرة حميدة في حد ذاتها وهي إنشاء مراكز لتنسيق التعريب في العالم العربي ؛ ولعل الغاية من ذالك هي تلافي التكرار وتوحيد المنهجية وتنظيم العمل الخ.... لكن سرعان ما أصبحت هذه المراكز بدورها تصنع المعاجم. إن المتصفح لهذه المعاجم يصاب بذهول أمام الخلط والاضطراب والتضخم والإطناب في المصطلحات والمعاجم التي لا تعرف معنى التداول. فما هي يا ترى الغاية وراء وضع المعاجم ؟ هل نضع المعاجم من أجل وضع المعاجم ؟

لاشك أن هذه المؤسسات لها أهميتها ومبرراتها، ولانريد الدخول في جدال حول هذه النقطة لأنه لن يكون إلا عقيما ويتجاوز حدود هذه الاقتراحات المتواضعة. إن ما نريد إبرازه هنا هو الضرورة الملحة لإنشاء مراكز للبحث العلمي بالمعنى الكامل، تعنى بإنتاج المعرفة ووسائل إنتاجها، ويكون من بين أولوياتها وضع

(4) هنالك بعض المحاولات المتميزة التي لا يتجاوز عددها أصابع اليد الواحدة.

المصطلح التقني بعد التنقيب والبحث عن المصطلح التراثي «لتسليح» الباحثين بوسائل ملائمة للإنتاج. إن عملية التعريب غير كافية في حد ذاتها كما مر معنا، بل يجب التأكيد على ضرورة تعلم اللغات الأجنبية للرجوع مباشرة إلى النصوص الأصلية. إن المصطلح ينتج من اللغة التي يستطيع أهلها مسايرة البحث العلمي والركب الحضاري ؛ ذلك أن القدرة على إبداع المفاهيم تمكن من القدرة على وضع المصطلحات. ووضعنا الحالي هو وضع من يلهث وراء المصطلحات لأننا، كما هو الحال في مجالات أخرى، نستهلك أكثر مما ننتج. إن من يكتفي بدور المستهلك يبقى عالة على الآخرين ويخضع لتأثيرهم ونفوذهم...

بالإضافة إلى غياب مراكز البحث، فإن كثيرا من أمهات الكتب التي يمكن الاستعانة بها على رصد المصطلح التراثي لا زالت مجهولة وهي فريسة للأرضة تتمتع بها كما تشاء، كما أن كثيرا من المخطوطات غير مفهرسة لأسباب مختلفة : إما لأنها ضاعت، وإما لأنها مهملة، وإما لأنها في يد الخواص. وحتى إذا كانت مفهرسة ومكانها معروف، فإن الباحث قد يلاقي من الصعوبات ما يقنعه بالابتعاد عنها. أضف إلى ذلك أن كثيرا من النصوص المنشورة نُشرت بكيفية رديئة بحيث لا يمكن الاستفادة منها إلى درجة أنه أحيانا يكون المخطوط أوضح من المطبوع لأنه لا يشتمل على الأغلاط المطبعية وغير المطبعية التي يزخر بها هذا الأخير.

إن الدعوة إلى تجديد المصطلح التراثي تقتضي دراسة المصطلح الفلسفي – كبعض من كل – وذلك بجرد المؤلفات الفلسفية بكيفية منظمة وشاملة، بعد تحقيقها تحقيقا علميا. إن هذا العمل التأسيسي من شأنه أن يمكننا من فهم دقيق للإنتاج الفلسفي بكيفية عامة، وتتبع إنتاج فيلسوف معين وإدراك منحى تفكيره العام. وعلى سبيل المثال، نذكر أن بعض المصطلحات عامة ومشتركة بين الفلسفة وعلم الكلام والتصوف... ولكن كل فيلسوف له خاصيات تميزه عن غيره من المفكرين. فدراسة المصطلحات العامة تساعد على إدراك التطور اللغوي العام من جهة، وعلى فهم أدق لتفكير هذا الفيلسوف أو ذاك. إن مفهوم العلم، مثلا، هو مفهوم عام ومتداول، لكن دلالته تختلف من نسق فكري إلى نسق آخر. بل وحتى من مفكر إلى مفكر آخر، ولتوضيح هذا المثال نذكر أن لغة الغزالي تربط العلم بالاعتقاد والإيمان، وهي مصطلحات تكون حجر الزاوية في تفكير أبي حامد، وتتمحور حول ثلاثية هي :

ا – التصديق، الاعتقاد، العلم ؛
ب – الإيمان، التوحيد، اليقين ؛
ج – الظاهر، الباطن، التأويل.

إزاء هذه المجموعة العملية الموضوعية، نجد وحدة الروح والقلب والنفس والعقل.

فإذا كان – كما يقول ماسينيون – «الفلسفة هي مدخل عام للعلوم، فإن وضع معجم عربي للمصطلحات الفلسفية سيكون بمثابة تمهيد لقاموس شامل للمصطلحات»[5]، فإن أهمية هذا القاموس تتجاوز بكثير ميدان الفلسفة البحتة. وكاقتراح لدراسة تاريخ المصطلح التراثي، فإنه من الممكن الاستئناس بمنهجية «لالند» في معجمه الفلسفي المشهور، ولنأخذ لفظة **علة** كمثال لدراسة كل لفظة :

1 – ندرس المعنى الأصلي في اللغة التداولية وعند النحويين، وإذا أمكن نوضح بالأمثال والحكم البدايات الأولى لهذا المفهوم ؛

2 – نذكر الكلمة اليونانية التي من أجلها وضعت اللفظة العربية : **علة** ؛

3 – نذكر انتقال اللفظة العربية إلى اللاتينية الوسيطة (causa)، وهي اللغة التي انطلقت منها الفلسفة الحديثة حيث نجد استمرارية لبعض المحاكيات اللغوية لمصطلحات عربية ؛

4 – نقوم، إذا أمكن، بسرد تاريخي للتعريفات المختلفة لهذا المصطلح كما ورد عند الفلاسفة، والمتكلمين، والفقهاء، والأصوليين....

5 – نتساءل عن المفهوم الحالي لهذا المصطلح، ماهي الانتقادات التي يمكن القيام بها ؟

6 – الإحالة إلى المترادفات.

إن ما يهمنا، في نهاية المطاف، هو التعبير عن المفاهيم ومعرفة كيف استطاعت اللغة العربية صياغة هذه المفاهيم بكيفية متميزة أي بالحفاظ عن أصالة ذاتية. إن عملية وضع المصطلح يجب أن تراعي هذه الخصوصية التي تكون عبقرية اللغة، وهو الشيء الذي لا يمكن بأي وجه من الوجوه نقله من لغة إلى أخرى. إن كلمة

(5) انظر : فريد جبر، **في معجم الغزالي**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 1970.
Opera Minora, t.2, Dar al Maarif, Beyrouth, 1963, p. 645

«الحق» في العربية مثلا لها مفهوم ونكهة متميزين يختفيان حينما نترجمها إلى اللاتينية (veritas) أو الأنجليزية (truth) أو الفرنسية (vérité). إن إحياء المصطلح التراثي يمكننا من الحفاظ على البعد التاريخي الذي نبعت فيه هذه المفاهيم، كما يساعدنا على جعل اللغة العربية وسيلة قادرة على التعبير عن المفاهيم المعاصرة. إن هذا المنظور سوف يمكن اللغة العربية من استرجاع مكانتها بين اللغات الأخرى والاحتفاظ بدورها العالمي. ومن هنا، فإن قضية المصطلح تتجاوز الإطار النفعي أو الإجرائي لتطرح في إطار حضاري.

الإيديولوجيا والحداثة

محمد سبيلا
كلية الآداب – الرباط

يعود ظهور لفظ idéologie إلى سنة 1796 تحت قلم دستوت دوتراسي الذي كان ينتمي إلى وسط من المفكرين الفرنسيين ذوي النزعة الأنوارية، والتي أطلق عليهم نابليون إسم الإيديولوجيين. ينتمي إلى هذا التيار كل من الفيلسوف الحسي Condillac (1780) والطبيب كابانيس Cabanis (1808) والأخلاقي فولني Consantin Volney (1820) وSieyes مؤلف «الطبقة الثالثة». وقد ارتبط بهذا التيار على وجه العموم مفكرون مثل الفيلسوف كوندورسيه والكيميائي لافوازييه والرياضي الفلكي لابلاس Laplace والبيولوجي لامارك Lamarck والطبيب Bichat وPinel وBroussais. وقد ارتبط معظم هؤلاء بالثورة الفرنسية، وتأثروا بالتقليد التجريبي في المعرفة وبفلسفة الأنوار، وبمناهضة الفكر الميتافيزيقي الذي يمثل في نظرهم طفولة الإنسانية وكانوا معجبين بتقدم العلوم الطبيعية، ودعوا إلى إقامة نظام سياسي جديد وتربية جديدة وساهموا في تأسيس العديد من المعاهد والمدارس العليا كما لعب معظمهم دورا في انقلاب 18 بروميير الذي حمل نابليون إلى السلطة.

إلا أن اللفظ الجديد الذي وضع للتعبير عن علم جديد هدفه هو فهم وتفسير **مصدر الأفكار**، وذلك ليحل محل مصطلحي سيكولوجيا أو ميتافيزيقا المرتبطين بمفهوم ميتافيزيقي للروح، قد انزلق انزلاقا دلاليا فأخذ يعني مجموعة الأفكار والقيم والتصورات التي يحملها شخص أو هيأة، والتي تتعلق بالمجتمع والتاريخ. في مرحلة أولى أخذت الإيديولوجيا – عند الماركسيين الأوائل – معنى الوعي المغلوط أو

المشوه الذي تحمله طبقة معينة حول القضايا المتعلقة بالمجتمع، وفي مرحلة ثانية تخلص اللفظ تدريجيا من شحنته القدحية والسلبية التي ارتبطت باستعماله في إطار هذه المدرسة ليكتسب فيما بعد معنى سوسيولوجيا ومحايدا : أي مجموعة الأفكار والتصورات التي يحملها عامة الناس حول المجتمع.

وعلى وجه العموم فإن تاريخ مصطلح الإيديولوجيا تاريخ مضطرب، إذ ظل منذ مولده محط صراع إبستمولوجي وإيديولوجي حول دلالته، ومدى مشروعيته في الإشارة إلى وقائع معينة. إن هذا اللفظ قد شهد مئات التعريفات ومحاولات التحديد التي يمكن تصنيفها في أربع خانات رئيسية : تعريفات نشوئية – تعريفات وظيفية – تعريفات بنيوية – تعريفات ماهوية. وكلها تعريفات يتجاذبها ميلان اثنان : إما الميل إلى تقليص الظاهرة الإيديولوجية لتقتصر فقط على الظواهر السياسية أو الميل إلى توسيعها لتشمل كل مظاهر الثقافة في المجتمع فتصبح رديفة للثقافة.

وبالإضافة إلى هذه الخلافات التي لا تنتهي حول الوجود أو عدم الوجود، وحول الامتداد، وحول المصير والمآل، وحول المدلول والوظائف، فإن من الممكن أن نتساءل عما إذا كان هذا المصطلح الجديد، الذي تعود نشأته إلى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلادي، قابلا للإطلاق على مظاهر الانتماء الفكري والسياسي والمذهبي التي عرفتها القرون السابقة، وخاصة صراع الفرق والملل السياسية والدينية. أو بعبارة أخرى هل يرتبط نشوء اللفظ بنشوء الظاهرة أم أنه منفصل عنها ؟ هل نقول عن الصراع العقدي بين الفرق الدينية سواء في الإسلام أو في المسيحية أو غيرهما بأنه صراع إيديولوجي ؟ هل الظاهرة العقدية ظاهرة ايديولوجية أي يجوز أن نتحدث عنها بمصطلح الإيديولوجيا ؟

اذا تأملنا الكتابات المتعلقة بهذه الظاهرة نجد أن لفظ الإيديولوجيا يطلق إطلاقا واسعا على كل الظواهر العقدية قديما وحديثا إذ يتحدث الكثيرون عن الصراع الإيديولوجي في الإسلام أو المسيحية وعن الصراع الإيديولوجي في الثقافة أو الحضارة الإغريقية دونما تساؤل أو حذر.

إذا كانت الظاهرة الإيديولوجية تعني ظاهرة الاعتقاد العام والفردي في قضايا حول المجتمع، وترتبط بنوع من الاعتقاد الوثوقي الذي يجعل صاحبه غير قادر على تصور شيء آخر غير ما يعتقد، كما تقود إلى اتخاذ مواقف عملية نتيجة هذا الاعتقاد

للدفاع عن هذا المعتقد، والتضحية بالنفس والنفيس من أجله، فإن «الظاهرة الإيديولوجية» إذن قديمة قدم الإنسان، ويكون الصراع الإيديولوجي صراعا ملازما للإنسان باستمرار. وفي هذا السياق نستطيع أن نميز بين فترتين رئيسيتين تفصل بينهما ظاهرة نشوء الحداثة في المجتمعات الغربية الحديثة. إذ نجد توفلر Toffler في كتاباته المختلفة حول موجات الحداثة يميز بين ثلاث موجات :

الموجة الأولى وقد بدأت حوالي 8000 عام قبل الميلاد وانتهت حوالي سنة 1650 ميلادية. وقد ارتبطت بالحضارة الزراعية.

الموجة الثانية ابتدأت منذ 1650 إلى نهاية الخمسينات تقريبا وفيها ظهرت المعالم الأولى لحضارة صناعية وتمركز حضري شديد وظهور ثقافة جماهرية، واستشراء الإيديولوجيات الكبرى الكاسحة، والدولة الممركزة القوية وظهور الراديو والتلفاز.

الموجة الثالثة وتبدأ مع ظهور الإعلاميات والسياحة الفضائية ونشأة البيوتكنيك، ولامركزية الدولة وشيوع الأدوات الإلكترونية الفردية.

ما يهمنا في هذا التصنيف هو ربط توفلر بين الموجة التقنية والحضارية الثانية ونشوء وتطور بل واستفحال الظاهرة الإيديلوجية. فقد أدى تقسيم العمل إلى نشوء مدن كبرى تمركزت فيها الصناعات الأساسية وتحلقت حولها اليد العاملة. وقد أدى هذا الوضع السوسيولوجي إلى سهولة تناقل الأفكار وشيوعها على شكل عدوى بين أفراد مجتمع يتسم أساسا بالكتلية massifiation. وقد ساعد على سهولة انتشار الأفكار والإيديولوجيات ظهور الراديو، أي ذلك الصوت المجهول الآتي من بعيد والقادر على إلهاب حماس الناس وشحذ وجدانهم وتعبئتهم لصالح هذه الفكرة أو تلك. وتشكل النازية والفاشية المثال النموذجي لظاهرة الاستفحال الإيديولوجي هاته.

لكن هذه الظاهرة ليست جديدة تماما في التاريخ البشري. قد تكون جديدة في كمها وفي الحشود الهائلة الناتجة عنها، لكن تجنيد ألوف البشر خلف فكرة أو عقيدة مسألة واردة بكثرة في تاريخ كل الأمم. إلا أن الجديد حقا في المسألة هو أن الناس كانوا يجندون فيما قبل خلف فكرة دينية أو عرقية أو خلف شوفينية وطنية، بينما يعبأ الناس في العصور الحديثة خلف إيديولوجيا أو حول يوتوبيا، أي حول نظرة

للعالم بما تتضمنه من تصور للمجتمع والتاريخ، وهي في الأغلب الأعم إيديولوجيا دهرية في مضمونها وإن اكتسبت دلالات أسطورية في كيفية انتشارها وطرق التعبئة حولها والتفاف الناس عليها.

إلا أن تعليل ظاهرة الاعتقاد الجماعي والفردي تختلف تماما بين الفكر القديم والفكر الحديث المرتبط بنشوء مفهوم الإيديولوجيا. لذلك يميز العروي بين مرحلة الإيديولوجيا وعهد ما قبل الإيديولوجيا (ص 17)، ويرى أنه لا يصح أن نعزو هذا المفهوم إلى عصور سابقة للقرن الثامن عشر الغربي، بل إن الفكر السابق للقرن الثامن عشر لم يبدع مفهوم الإيديولوجيا لأنه لم يكن في حاجة إليه (ص 17) ولم يكن بإمكانه أن يتوصل إلى هذا المفهوم (ص 22). فالتجربة اليونانية ترد تطابق أو عدم تطابق «ما في الأذهان مع ما في الأعيان» إما إلى الصواب والخطإ أو إلى الصحة والمرض، أي إلى مسألة منطقية أو إلى مسألة أخلاقية. وغالبا يتم إرجاع الخطإ أوالضلال إلى خلل في طريقة التفكير وفي المنطق. وبعد أن يفحص العروي التجربة الإسلامية من خلال نقد الغزالي للباطنية يستنتج أنه يرجع الضلال الفكري لدى الخصم إلى تسلط الشيطان على فكره. «أما العطب الحسي أو الخلل العقلي، فهما سيان ثانويان». لذلك لا ينفع في الضال الدعوة إلى إصلاح المنطق بل لابد من وازع يردع المكابر بالقوة والسلطان حتى لا يضر المجتمع. ورغم أن الغزالي يخطو خطوة إيجابية في تعليل التعصب الفكري، بالقياس إلى أفلاطون، لأنه «تجاوز الحكم على الأفكار في إطار الصواب والخطإ أو إطار الفضيلة والرذيلة»، فإنه لم يكن يفكر في إطار نظرية الإيديولوجيا ولم يكن بإمكانه أن يتوصل إلى هذا المفهوم بسبب فرضية الشيطان التي كانت تمده بتفسير جاهز للضلال الفكري (ص 19 – 22).

الخطوة التالية في تعليل الضلال الفكري تخطوها فلسفة الأنوار التي تخلت عن التعليلات غير الملموسة، وربطت الأحكام المسبقة بدوافع إنسانية في مقدمتها حب التسلط والاستبداد المتجسد في النظام الإقطاعي الذي دافعت عنه الكنيسة بكل قواها (ص 22 – 25).

ولعل فرنسيس بيكون –أحد رواد النهضة الأوربية – هو الجد الروحي لنظرية الإيديولوجيا كما يقول كارل مانهايم.

فقد تضمن مشروع فرنسيس بيكون (1560 – 1626 م) إصلاح العلوم

اعتمادا على الطريقة الاستقرائية بدل الطريقة القياسية المتوارثة عن أرسطو. وأطلق على مجمل مشروعه اسم «الإحياء العظيم» (Instauratio Magna) وهو الذي ضمنه لمقدمة كتابه «الأورجانون الجديد» (Novum Organum) وتتضمن : 1 – تصنيف العلوم 2 – الأورجانون الجديد أو فقرات تتعلق بتفسير الطبيعة 3 – ظواهر الكون أو التاريخ الطبيعي والتجريبي لتأسيس الفلسفة 4 – السلم العقلي أو دليل المتاهة 5 – تمهيدات أو مقدمات للفلسفة الجديدة.

يتضمن «الأورغانون الجديد» منطق فرنسيس بيكون المقسم إلى قسمين سلبي وإيجابي. أما القسم الإيجابي فهو المتعلق بالمنهج الاستقرائيّ وينصب على الطبيعة والمنطق، بينما ينصب القسم السلبي على ما يسميه بالأوهام Eidolon.

يرى بيكون أن الإنسان قد عوقب من طرف العناية الإلهية لارتكابه الخطيئة بحرمانه من معرفة الطبيعة ومن السيادة عليها. وقد ظل هذا الحرمان ساريا في الفلسفة القديمة وفي الفلسفة المدرسية لأن الإنسان بقي على ادعائه وكبريائه فظل نائيا عن الطبيعة عاكفا على ذاته. وقد قاده العلم المدرسي إلى الابتعاد أكثر عن الطبيعة والإمعان في الجدل العقلي وتضخمت عواقب الخطيئة في آفات المعرفة سواء عند عامة الناس أو عند المفكرين والفلاسفة. وتظهر آفات المعرفة هاته في الكبرياء والادعاء والأنانية والجدل العقيم والعلم النظري؛ لذلك لابد من فحصها والاحتراز منها.

يطلق بيكون على هذه الآفات المعرفية لفظ أوهام Eidolon وهو لفظ مشتق من كلمة Idola اليونانية وتعني صورة ذهنية. وتخص دوافع الخطإ في الرؤية التي يكونها الإنسان عن الطبيعة، والتي أصبحت تعوق كل مسعى لإصلاح العلوم. وهي أنواع من الاستدلالات والأقيسة التي لا يمكن تفاديها إلا بـ «تكوين التصورات والمبادىء على أساس من الاستقراء الحقيقي». يقسم بيكون هذه الأوهام إلى أربعة :

1 – أوهام القبيلة (The idols of tribe)، وهي أوهام ملازمة للطبيعة البشرية أو للجنس البشري عامة وتعني اعتبار الإنسان مقياسا للأشياء. فعقل الإنسان مرآة كاذبة تشوه الطبيعة وألوانها.

2 – أوهام الكهف (Idola Specus)، وهي الأوهام الخاصة بكل فرد والعائدة إلى وضعه الخاص أو ثقافته أو قراءاته أو ميوله الخاصة. ومن مظاهرها ميل البعض إلى التسليم بكل ما هو جديد دون فحص أو تقييم، وميل آخرين إلى تصديق وتفضيل كل ما هو قديم، واستئثار فكرة معينة بعقل بعض الناس بحيث يقيسون

عليها كل الأشياء والمشاهدات، وميل البعض إلى الانتباه للفوارق والتفاضلات، وميل آخرين إلى البحث عن أوجه التماثل والتشابه، وميل البعض إلى الجزئيات وميل آخرين إلى إيلاء الأولوية للكليات.

والعيب في هذه الحالة ليس هو الاقتصار على هذه الرؤية دون تلك، بل إن العيب كل العيب هو الاقتصار عليها والوقوف عندها باعتبارها نهاية العلم. ففي هذه الحالة يكون الإنسان أسير الكبرياء والادعاء والغرور ؛ إذ يعتقد أنه يعرف العالم وظواهره الخارجية بينما هو لا يعرف إلا عالمه الخاص، أو يرى الأشياء من خلال كهفه الخاص.

3 — أوهام السوق Idols of Marker - Idola Fori ؛ وهي الأوهام الناتجة عن استعمال اللغة، وهي أكثر الأوهام مثارا للاضطراب، لأن الكثير من الألفاظ متعدد المعنى أو يعبر عن أشياء لا وجود لها أو صيغ للتعبير عن حاجات معينة بحيث أصبح عائقا أمام تصور أشياء جديدة.

من هذه الألفاظ لفظ المحرك الأول والصدفة والعنصر الخامس، وهي الألفاظ التي يتداولها الأرسطيون.

وهذه الأوهام تعود هي أيضا إلى غرور الإنسان وادعائه بأنه يعرف الطبيعة بينما ليس في ذهنه سوى ألفاظ جوفاء، إن كانت تصلح في مجال المناقشة فهي لا تصلح في مجال العلم الطبيعي، ولا يتأتى التخلص من هذه الأوهام إلا بالانتقال من الاسم إلى المسمى أي بالتوجه نحو الطبيعة والالتفات إلى الأشياء ذاتها.

4 — أوهام المسرح (Idola theatri) ؛ وهي الأوهام الناتجة عن السلطة الفكرية التي تكتسبها بعض القضايا والنظريات والمذاهب الفلسفية المتوارثة.. فالناس يتلقون المذاهب القديمة كما يتلقى المشاهد في المسرح ما يلقى عليه من الخشبة. وهذا النوع من الأوهام شائع في تاريخ الفلسفة كما هو الأمر بالنسبة لمذهب أفلاطون وأرسطو[1].

وعلى وجه العموم، فإن الأوهام التي يحللها بيكون هي الأوهام

---

(1) فيما يخص نظرية الأوهام عند فرنسيس بيكون، رجعنا إلى كتاب الدكتور حبيب الشاروني : **فلسفة فرنسيس بيكون** المنشور سنة 1981 من طرف دار الثقافة بالدار البيضاء، وخاصة على النصوص المترجمة من «الأورغانون الجديد» في القسم الأخير.

الأنثروبولوجيَّة الخاصة بالنوع البشري، والتي هي المركزية والذاتية (يسميها أوهام القبيلة) والأوهام الاجتماعية والسيكولوجية الخاصة بالفرد والمرتبطة بموقعه الاجتماعي وبتربيته وتنشئته وثقافته وخصوصيات تجربته الحياتية (يدعوها بيكون أوهام الكهف)، ثم الأوهام المتولدة عن اللغة والأوهام الناتجة عن تسلط مذاهب وأنساق فكرية بعينها على المفكرين أو على الجمهور العام.

وبغض النظر عن مراوحة بيكون في إرجاع الأوهام تارة إلى الطبيعة البشرية وتارة إلى مزاج الفرد وطورا إلى «العقل البشري ذاته» وطورا آخر إلى عوامل اجتماعية، فإن ما يهمنا في هذا الاجتهاد الأولي هو إرجاع بعض المعتقدات الفكرية إلى عواملها الاجتماعية، وتلك بداية نشوء سوسيولوجيا المعرفة، وخطوة أولى في الطريق إلى تصور ملموس لمفهوم الايديولوجيا.

إلا أن هذا البعد الاجتماعي للتفكير، والذي سيتجلى فيما بعد في مفهوم الايديولوجيا، لن يتبلور إلا مع ماركس الذي استعار هذا المفهوم من الأوساط الاشتراكية في باريس واستعمله على نطاق واسع وإن بمعنى تغلب عليه شحنة قدحية وسلبية.

رغم أن ماركس لم يترك نظرية مكتملة ومتكاملة في موضوع الايديولوجيا، إلا أنه أسهم في إرجاع أشكال التفكير وأنماط الأفكار التي يعتنقها الناس إلى أساسها الاجتماعي – الاقتصادي. فأساس الأفكار والوعي الاجتماعي هو الوجود الاجتماعي، وعلى وجه الدقة الموقع في الإنتاج وضمن علاقات الإنتاج.

في نصوص ماركس المتفرقة حول الإيديولوجيا يتبين أنه قدم افتراضات واقتراحات حول أصل الأفكار الاجتماعية والسياسية وحول دورها ووظيفتها الاجتماعية وموقعها من البناء الاجتماعي ككل وماهيتها. وهذا ما يمكن من القول بأننا نعثر لدى ماركس بشكل مشتت على بذور نظرية حول الإيديولوجيا يختلط فيها المنظور النشوئي (الأصل الاجتماعي للأفكار) بالمنظور الوظيفي (وظيفة الأفكار في التضليل وفي إرساء سلطة المستغلين) بالمنظور البنيوي (الإيديولوجيا باعتبارها بنية صغرى أو بنية مشتقة ضمن البنية الفوقية التي هي انعكاس للبنية التحتية) بالمنظور الماهوي (الإيديولوجيا كأفكار وتمثلات معكوسة للواقع)[2].

(2) GYORGY Markys, «Portée et limite du concept d'idéologie chez Marx» in : *Temps Modernes*, N° 451, Fevrier 1984.

ويبدو أن ماركس في فترته الأولى ــ فترة الشباب ــ كان ميالا إلى اعتبار أن البنية الاجتماعية الحقيقية هي البنية التحتية (قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج). أما البنية الفوقية (الأفكار والتمثلات) فليست إلا انعكاسا مشوها للقاعدة أو الأساس، وهذا ما دفع ألتوسير إلى اتهام ماركس، في هذه الفترة، بالوقوع في النزعة الوضعية التي تعتبر الوجود المادي هو الأساس وتقلل من شأن الأفكار والأحلام والأخيلة.

وهذه النزعة أوقعت صاحبها في ثنائية عميقة للمادة والصورة، ذات طابع أفلاطوني. هناك الواقع الاجتماعي العيني بماديته وعلاقاته الملموسة وقدرته على الإنتاج المادي، وهذا الواقع هو الحقيقة عينها، وهو موضوع العلم، وهو موطن القوى الفاعلة غير المرئية في حين أن الوعي هو مجموعة أشكال متخيلة هي بمثابة إعادة إنتاج للواقع على شكل تمثلات ذاتية «منكسرة»، وهي موطن الخطإ ومجال الإيديولوجيا. والعلاقة بين الهيئتين الدنيا والعليا ليس فقط أن الثانية انعكاس (مشوه) للأولى، بل إن هذه هي علة تلك : فالأسفل هو العلة المحركة للأعلى[3].

−	إعادة إنتاج	تمثلات	ذاتي	خطأ	إيديولوجيا	مرئي	الكائن الواعي	المتخيل	الأشكال	[illegible]
+	إنتاج	ظروف وجود	موضوعي	حقيقة	علم	غير مرئي	الكائن الاجتماعي	الواقع	القوى	

وهذه الثنائية العميقة ثنائية متعددة الدلالات. فهي ثنائية القوى والأشكال والأسمى والأدنى (قيميا) والثقيل والخفيف، والجدي والمسلي، والمأساة والملهاة التاريخيتين، الصلب والرخو، المالح والحلو، بل الرجولة (رجولة الهيأة الاقتصادية) والأنوثة (أنوثة الإيديولوجيا).

في هذا الجدول كذلك ينتظم سلم فاعلية (ضمن نظام من الأسفل إلى الأعلى) وسلم قيم (إبستمولوجي وأخلاقي)، وتراتب في الصلابة (من الماهية إلى المظهر). فالتفكير في الايديولوجيا هنا يتم ضمن نظامين متداخلين نظام توبولوجي (نظام

(3) R. Debray, *Critique de la raison politique*. Gallimard, 1981, p. 135 - 136.

الأماكن) ونظام من القوى، أي تتداخل فيه نظرية بنيوية عن الهيئات بنظرية جدلية عن التناقضات[4].

بالإضافة إلى ذلك، يلاحظ دوبريه في «نقد العقل السياسي» كذلك أن هذه النظرية في الإيديولوجيا تستلزم تصورا تصورا شيئياً للصورة وتصوراً مثالياً للوعي : فالصورة نسخة سلبية تسجيلية للواقع بشكل مشوه، والوعي هو بمثابة نظرة خفيفة. وبذلك يتم اختزال الخطإ الإيديولوجي إلى اضطراب في الرؤية محدد اجتماعيا : تضخم، هلوسة، سراب. هناك الواقع العيني الذي يتعين التفكير فيه ومقابله هناك أشكال الوعي المتأمل بأمان حسب «زوايا النظر» الطبقية أو موشورات المصلحة. ومن ثمة الطابع الأداتي لعلاقة الأفراد بإيديولوجيتهم : غيروا زجاج نظاراتكم (= نظارات الموقع الطبقي) وستكتشفون الأشياء كما هي. لا أحد بدون نظارات[5]. ومن خلال ذلك يتجلى أن ماركس يفكر في موضوع الوعي والإيديولوجيا من خلال المقولات العلمية لعصره وخاصة مقولات البصريات (ظاهرة الانكسار) وعلم الميكانيك والتصوير[6].

إذا كان ماركس قد ورث مع المفهوم مدلوله القدحي، وهو الذي ظل طاغيا في تفكيره وخاصة في مرحلة الشباب، فإن هذه الشحنة القدحية لن يتم تجاوزها إلا مع لينين الذي سيشرع ابتداء من سنة 1900 في استعمال كلمة «نحن الإيديولوجيون»، وبالتالي لن تظل الإيدولوجيا هي فكر الآخر، فكر الخصم بل هي فكرنا نحن أيضا، وهذا ما سيخرج بها من إطار الصراع السياسي إلى مستوى التحليل السوسيولوجي. وبموازاة ذلك، أخذ لينين يستعمل مصطلحا آخر هو الإيديولوجيا الاشتراكية بجانب الإيديولوجيا البورجوازية وهي التي انصب عليها الخطاب الماركسي منذ نشأته.

يقول لينين : «إذا اقتنعنا بأن الطبقة العاملة لا يمكن لها وحدها خلال تطورها ان تنشيء لوحدها إيديولوجيا مستقلة، فإن المشكل يطرح على الشكل التالي : إيديولوجيا بورجوازية اشتراكية أو إيديولوجيا اشتراكية. ليس هناك وسط (إذ أن

(4) R. Debray, *op.cit*, p. 146.
(5) R. Debray, *op.cit*, p. 136.
(6) R. Debray, *op.cit*, p. 134.

الإنسانية لم تعد إيديولوجيا «ثالثة» ؛ ثم إنه في مجتمع تمزقه التناحرات الطبقية لا يمكن أن تكون هناك إيديولوجيا خارج الطبقات أو فوقها). ولذلك فإن كل تقاعس للإيديولوجيا الاشتراكية، وكل ابتعاد عن هذه الأخيرة، يتضمن ويقتضي تقوية للإيديولوجيا البورجوازية».

ويرجع الفضل للينين لا فقط في توسيع المفهوم ورفع شحنته القدحية بل أيضا إلى دفاعه عن أهمية النظرية والإرادة (الحزب) والتنظيم والوعي في تحويل التاريخ، وانتقاده للحتمية الاقتصادية الصارمة التي تتحول معها ظواهر الوعي إلى مجرد ظواهر ظلية ملحقة.

والمفكر الماركسي الذي أولى مسألة الإيديولوجيا كل ما تستحق من عناية هو أنطونيو غرامشي (A.Gramci) (1891 – 1937) لحد أنه سمي «منظر البنية الفوقية». والإيديولوجيا عند غرامشي هي تصور للعالم هو بمثابة عقيدة تحفز لا على النظر بل على العمل، وهذا التصور «يتجلى ضمنيا في الفن وفي القانون وفي النشاط الاقتصادي وفي كل تجليات الحياة الفردية والجماعية». كما تتجلى الإيديولوجيات بدرجات أو أشكال كالفلسفة والدين والحس المشترك والفولكلور، وتنتشر عبر أدوات ومؤسسات المجتمع المدني كالكنيسة والنظام المدرسي والصحافة والمكتبات التي هي بمثابة الحوامل المادية للإيديولوجيا. وبذلك فإن الإيديولوجيا هي ركيزة كل نظام اجتماعي وسياسي، لأن المجتمع والدولة لا يقومان فقط على العنف بل يقومان أيضا على «الهيمنة» الإيديولوجية، وهي الأطروحات التي سيقوم لويس ألتوسير بتطويرها وتعميقها فيما بعد.

ويعتبر كارل مانهايم (Karl Mannheim) (1893 – 1947) هو المفكر الذي نشر مصطلح الإيديولوجيا خارج الأوساط الماركسية.

يتلخص إسهام مانهايم في موضوع الإيديولوجيا في ثلاث قضايا :

1 — التمييز بين معنيين للإيديولوجيا، وربما بين مجالين لاستعمال المفهوم. فالإيديولوجيا بالمعنى الجزئي يشير إلى الأنانية العادية في الحياة السياسية، وإلى صراع الآراء والتحيزات. وهذا معنى ذو شحنة سيكولوجية ويتراوح بين التضليل المقصود والخطإ الراجع إلى وضعية طبقية. والمعنى الكلي يتعلق بإرجاع الأفكار والآراء إلى مرحلة تاريخية أو إلى فئة اجتماعية أو إلى طبقة. فهو معنى بنيوي أو سوسيولوجي

لأنه يتضمن قدرا من الحياد يمكن من وصف الأفكار والقيم والتصورات وصفا محايدا بإرجاعها إلى محدد سوسيولوجي أو تاريخي. يقول مانهايم : «يتجلى الطابع المميز للمفهوم الخاص عندما نقابل بينه وبين المفهوم الكلي الذي هو أكثر منه اتساعا، ونقصد بهذا الأخير إيديولوجيا **عصر أو جماعة** تاريخية محددة، ولتكن **طبقة اجتماعية** مثلا، حيث تتجلى لنا مميزات البنية الكلية في ذلك العصر أو عند تلك الجماعة»[7].

أما فيما يخص الفرق بين المفهومين، فإن «المفهوم الجزئي للإيديولوجيا يقيم تحليله للأفكار على مستوى **نفسي** محض (...) فيسلم بأن الطرفين يتقاسمان معيارا مشتركا للصدق (...) والأمر غير ذلك فيما يتعلق بالمفهوم الكلي. فعندما ننسب **لفترة** تاريخية عالما ذهنيا ولأنفسنا عالما آخر أو عندما تفكر **فئة** اجتماعية محددة من خلال مقولات تختلف عن مقولاتنا، فإننا لا نرجع إلى حالات جزئية لنبين **مضمون** الأفكار عندها، وإنما إلى **أنساق** من التفكير تتباين في الأسس، وإلى أنماط من التجارب والتأويلات تتمايز أكبر التمايز»[8].

ونستطيع أن نجمل سمات كل من المفهومين والفارق بينهما في الجدول التالي :

المعنى الجزئي	سيكولوجي	المحتوى	عرضية الإيديولوجيا	معنى صراعي جدالي	قدحي	«فردي» خاص
المعنى الكلي	اجتماعي	النسق والطريقة	ضرورة الإيديولوجيا	معنى عملي موضوعي	حيادي	بنيوي عام

2 – المساهمة الثانية لمانهايم في موضوع الإيديولوجيا هو التمييز بين الإيديولوجيا واليوتوبيا. فالإيديولوجيا هي منظومة الأفكار والقيم والتمثلات التي تحدوها الرغبة في الحفاظ على الوضع الاجتماعي القائم، وبالتالي فهي محافظة. أما اليوتوبيا فهي مجموع الأفكار والتمثلات المتوجهة نحو المستقبل، والتي تتضمن بالتالي قدرا من النقد للوضع القائم صراحة أو ضمنا : فهي محملة على العموم بشحنة مستقبلية أو ثورية.

(7) كارل مانهايم، **الإيديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة ع. الطاهر، بغداد، ص 127.
(8) كارل مانهايم، **نفس المرجع**، ص. 130.

وهما معا شكلان من أشكال الوعي الزائف بسبب ابتعادهما عن الواقع. وكل منظومة من الأفكار الاجتماعية تتضمن قدرا من الإيديولوجيا أو بعدا يوتوبيا وبعدا إيديولوجيا، وذلك حسب الظروف : فقد كانت الليبرالية في القرن الثامن عشر يوتوبيا، بينما أصبحت في القرن التاسع عشر إيديولوجيا. فالإيديولوجيا هي فكر الطبقة في حالة هبوطها، واليوتوبيا هي فكر الطبقة في فترة صعودها ؛ أو، كما عبر عن ذلك ماكس شلر (Max Schiller) بصيغة أخرى، فإن الطبقات العليا ميالة نحو اعتبارات الوجود بينما تميل الطبقات الدنيا نحو اعتبارات الصيرورة[9].

الإيديولوجيا إذن هي فكر الطبقات في فترة سيادتها وانتصارها وانحدارها، أو هي فكر الطبقات العليا من المجتمع. أما اليوتوبيا فهي فكر الطبقات الدنيا في السلم الاجتماعي أو هي فكر الطبقات في فترة صعودها التاريخي.

ما يمكن الاحتفاظ به في هذا التمييز هو تواجد بعدين اثنين في كل إيديولوجيا : بعد محافظ وبعد تغييري. يطغى البعد الأول في فترة تاريخية معينة أو لدى بعض الفئات الاجتماعية في وضع تاريخي معين ؛ وقد يطغى البعد الثاني في فترات أخرى.

3 ـــ الإيديولوجيا والحقيقة : إن العلاقة بين الأفكار والمحددات الاجتماعية، في نظر مانهايم، ليست علاقة ميكانيكية بل هي علاقة ترابط، وهي نفس العلاقة التي تلح عليها الاجتماعيات الألمانية وخاصة «السوسيولوجيا التفهمية» (La sociologie comprehensive). مثال ذلك العلاقة التي يقيمها ماكس فيبر (M.Weber) بين البروتستانتية والرأسمالية. فعلاقة الأفكار بالواقع الاجتماعي هي علاقة «ترابط وظيفي» وانشراط متبادل أكثر مما هي علاقة حتمية. وبما أن كل الأفكار السياسية تعبر بهذا القدر أو ذاك عن مواقع ومصالح اقتصادية، فإن النتيجة ستكون هي نسبية الحقيقة الاجتماعية. فلكل حقيقته انطلاقا من موقعه ومصالحه، وهذا ما يوقع في النسبية. وقد حاول مانهايم الانفلات من النسبية ؛ فدعا مذهبه بالمنظورية (Perspectivisme)، بمعنى أن كل فئة اجتماعية ترى المجتمع من موقعها الخاص الذي تحدده مصالحها. فالوطني ينظر إلى الأحداث ويقيمها من زاوية الوطن، والاشتراكي يقرأ الأحداث من زاوية الصراع الطبقي ومسار التاريخ، والليبرالي يقرأ

(9) J. Gabel, *Idéologies*, 1, Anthropos, Paris, 1974, p. 200.

الأحداث والوقائع من زاوية مقولة الحرية. فهل هذه النسبية هي «نسبية إينشتين مطبقة في المجال السياسي ؟» كما يقول غابل[10].

المهم أن مانهايم انطلق من مسلمة أساسية استقاها من الماركسية، وهي أن كل الآراء المتعلقة بالواقع الاجتماعي آراء ايديولوجية. وبما أن كل إيديولوجيا هي نوع من الوعي الخاطىء لأنها تتضمن قدرا من التحريف والتشويه، وبما أن كل إيديولوجيا تعبير عن وضعية اجتماعية وتاريخية محددة، فهي إذن حقيقة نسبية. وبما أن هناك من الحقائق بقدر ما هناك من الأوضاع ستؤول إلى نوع من التعددية، وسيكون لدينا من الحقائق بقدر ما هناك من الأوضاع الاجتماعية. أين الحقيقة إذن ؟ هل سنقول مع بيرانديللو في مسرحيته بأن «لكل حقيقته» أم سنكون قد عدنا إلى مقولة بروتاغوراس : «الإنسان مقياس الأشياء جميعا» بصيغة أخرى.

ليخرج مانهايم من هذه الأحروجة، ميز بين النسبية والعلائقية أو بين النسبية والمنظورية[11]. وقد انتقد جورج لوكاتش (Georg Lukacs) سنة 1954، في تحليله لسوسيولجية المعرفة عند مانهايم، هذا التمييز بين النسبية والعلائقية معتبرا إياه مجرد تمييز لفظي : فالفرق بينهما لا يختلف عن الفرق بين الشيطان الأصفر والشيطان الأخضر[12].

بما أن الإيديولوجيا عبارة عن «وعي زائف» يلازم كل فكر اجتماعي منخرط في حلبة الصراع السياسي، فإن هؤلاء المنخرطين لا يمكن أن يكتسبوا إلا وجهة نظر جزئية متحيزة حول البنية الاجتماعية والتطور الاجتماعي. وهنا يبتعد مانهايم عن الأطروحة الماركسية الشهيرة التي تقول إن وحدة النظرية والممارسة تنتج المعرفة الحقة أو المطابقة. فالمعرفة الحقة بالواقع الاجتماعي لا تتأتى للمنغمسين في الصراعات السياسية اليومية بل تكون في متناول هؤلاء الذين يتخذون مركز ملاحظة خارج المعركة يمكنهم من الحصول على زاوية نظر شمولية. وهذا الموقع الممتاز والمتميز هو موقع المثقفين اللامنتمين (Les intellectuels sans attaches) الذين يستطيعون بفضل وعيهم المتميز والمتحرر من الارتباطات توفير معرفة حقيقية بالواقع الاجتماعي

(10) *Ibid*., p. 25.

(11) بالإضافة إلى التناقضات التي وقع فيها فكر مانهايم، وبالإضافة إلى تمايز الفترتين الألمانية والإنجليزية في كتاباته، تعرضت الترجمة الفرنسية لكتابه الأساس لجملة تشويهات وحذوف أشار إليها مانهايم أكثر من مرة.

(12) A. Schaff, *Histoire et vérité*, Anthropos, p. 163.

والتاريخي، وكذا بقدرتهم على الانتقال من منظور إلى منظور آخر بنقد الإيديولوجيات السياسية واحدة من منظور الأخرى والانتهاء إلى نوع من التركيب في المنظورات (Synthèse de perspectives).

إلا أن هذه النظرية حول الدور المعرفي المتميز للمثقفين تعرضت للعديد من الانتقادات - بالإضافة إلى كونها تناقض المسلمة الأساسية في فكره وهي الانشراط الاجتماعي للمعرفة - أهمها انتقاد غابل الذي يتساءل عما إذا كانت هذه النظرية تعبيرا عن وضع المثقفين اليهود في مجتمعات أوربا الشرقية وما يعانون من اضطهاد. ونقد P. Bourdieu الذي لا يرى في مثل هذه الأفكار أكثر من كونها تمجيدا ذاتيا تمارسه فئة اجتماعية على نفسها ويعتبرها «إيديولوجيا مهنية للمثقفين»[13].

لقد مكننا استعراض تطور مفهوم الإيديولوجيا منذ نشأته في بيئات ثقافية مختلفة من ربط المفهوم بالحداثة الفكرية والسياسية. فإذا كانت الحداثة تعني من جملة ما تعنيه في المجال السياسي الفصل بين السياسة والمقدس فإن مفهوم الإيديولوجيا هو إرجاع للأفكار والقيم والتصورات المتعلقة بالواقع الاجتماعي، وبتصور المجتمع، وبمعنى التاريخ واتجاهه إلى محددات وحتميات اجتماعية عينية كالطبقة أو المهنة وإلى مصالح فئوية أو طبقية أو إلى تضليل فكري تمارسه الطبقات والفئات الاجتماعية على بعضها تحت طائلة الصراع. فالحداثة، في موضوع الإيديولوجيا، هي إرجاع القيم والأفكار إلى الواقع الاجتماعي وإلى المحددات التاريخية، لأن التاريخانية هي جوهر الحداثة الفكرية.

وقد أوضح الأستاذ العروي في فحصه المفهومي التاريخي أن هذا المفهوم يتضمن «معاني ضمنية تستولي على ذهن كل من يستعمله اليوم حتى ولو لم يكن واعيا بها»[14]. إنه مفهوم مرتبط بالموقف النقدي، ولا يمكن أن يستعمل بكيفية إبداعية إذا كان المستعمل يرفض الفكر النقدي، فكر القرن الثامن عشر، ويعتقد أن الإنسان قادر على إدراك المطلقات، وبالتالي لا يصح ولا يجوز إرجاع المفهوم إلى عصور سابقة على القرن الثامن عشر الغربي. قد يجوز العثور على نظائر لفكرة الإيديولوجيا، لكنها في الغالب تكون من إسقاطنا نحن بعد أن تشبعنا بالفكر النقدي. لم يبدع الفكر السابق على القرن الثامن عشر مفهوم الإيديولوجيا، لأنه لم يكن في

---

(13) M. Simon : *op. cit,* p. 98 - 99.

(14) عبد الله العروي، **مفهوم الإيديولوجيا**، ص 6.

حاجة إليه. واستعماله اليوم يجب أن يراعي شروط نشأته، وذلك بالفصل بين عصر ما قبل الإيديولوجيا وعصر الإيديولوجيا[15].

وإذا انتقلنا من الحديث عن المفهوم إلى الحديث عن الظاهرة نفسها نلاحظ بأن الظاهرة الإيديولوجية بالمعنى الدقيق والحصري لم تظهر إلا في إطار العصور الحديثة فهي مرتبطة بظهور الدولة الحديثة وبانهيار العالم القديم وبالثورة الفرنسية التي «دشنت عصر الحركات الجماهيرية المطبوعة بالإيديولوجيا»[16]، وهي مرتبطة عموما بنشأة النظام الرأسمالي وبتمركز وتوسع المدن الكبرى من حيث أنها أصبحت عبارة عن محتشدات عمل جماهيرية كبرى، وبنشوء الفرد كقيمة اجتماعية وكفاعل اجتماعي مستقل ومسؤول حقوقيا وقانونيا على الأقل، وبلغت ذروتها بظهور وسائل الإعلام الأولى، وعلى رأسها الطباعة والراديو بقدرته السحرية والتعبوية الفريدة كأداة تعبئة جماهيرية واسعة استعملتها على نطاق واسع معظم الفورات الجماهيرية الكبرى في العصر الحديث. وبصيغة أخرى فإن الإيديولوجيا مرتبطة بظهور ما يسميه ألفرد توفلر A.Toffler بالموجة الحضارية الثانية[17] والمتمثلة في ظهور العصر الصناعي (ما بين 1650م و1950م)، والتي تميزت بالدرجة الأولى بالتمركز الحضاري الواسع والثقافة الجماهيرية وانتشار الإيديولوجيات الكبرى.

فالمجتمع العصري أكثر ميلا إلى توليد واستهلاك الإيديولوجيا والإيديولوجيات لأن درجة الإجماع فيه أقل بكثير من درجة الإجماع في المجتمع التقليدي، فهو أكثر احتياجا للإيديولوجيات السياسية والثقافية لأن الناس موزعون فيه بين العديد من الولاءات وتطرق أذهانهم العديد من التساؤلات ويفرض عليهم الاختيار بين العديد من الاختيارات. كما أنه مجتمع يتميز باشتداد الأزمات الاجتماعية وبامتداد الأزمات السياسية. وهذه الشروط هي الظروف الملائمة والمولدة للإيديولوجيا، والمساعدة على نموها وذيوعها. أما المجتمعات التقليدية فهي أقل استهلاكا للإيديولوجيات بسبب غياب التعدد والتنوع وقوة الإجماع. فهي يمكن أن تكتفي ببعض التشكيلات القولية الأولية، فتلتف حول كلمة أو شعار أو صورة أو رمز. إن الحداثة فيما يقول جان

---

(15) نفس المرجع، ص 17، ثم ص 128.

(16) Jurgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, T. II ; Fayard, 1987. p. 389.

(17) انظر: A. Toffler, *La troisième vague*, coll. Folio:

بخلر – من حيث أن الكلمة نفسها مرادفة للتعدد – تتميز بإجماع ضعيف وبامتداد أقصى واشتداد أدنى للصراعات الاجتماعية، وهي السمات التي تتحكم في كمية الطلب الإيديولوجي. «وهذا ما يجعل الحداثة تتميز ربما أيضا كعصر إيديولوجي، بل كعصر للأنساق الإيديولوجية»[18].

ويوفر ظرف امتزاج الحداثة بالتقليد ظرفا مضاعفا لتولد ونمو الإيديولوجيات. إذ أن تبني إيديولوجيات حديثة يبدو وكأنه محاولة متوهمة لاستدراك متخيل للتأخر التاريخي، ونوع من حرق المراحل على المستوى السياسي. فالإيديولوجيا هنا «تعبير عن الحداثة»[19]، من حيث أنها مصاحبة لعملية تفكك البنيات التقليدية القبلية ولعملية التحديث فيما يرى بودريار أو هي ردود فعل تجاه وضعية التبعية والدونية التي توجد عليها هذه الدول. والإيديولوجيات الوطنية، بشقيها الثقافي والسياسي، هي التعبير الواضح عن هذه الوضعية ؛ بل إن هذه الإيديولوجيات من حيث بحثها عن عوامل الوحدة وإهمالها لعوامل الفرقة وتمجيدها للماضي وللأجداد وللتراث، وإضفاؤها لصورة قدسية على الزعيم الممثل لهذه القيم والمجسد لوحدة الأمة، بل وضع الأمة نفسها موضع تقديس سياسي حقيقي، هي رد الفعل الأولي القوي لهذه الأمم التي هي في طور النهوض والتخلص من الوضعية الاستعمارية القديمة أو الجديدة.

الإيديولوجيا التي تسود البلدان المتخلفة خلال مرحلة الكفاح ضد الاستعمار هي إيديولوجيا كفاحية[20] (Idéologie de combat) غالبا ما تتخذ صبغة إيديولوجيا وطنية أو قومية (Nationalisme) مناهضة للاستعمار ومبرزة لهوية ووحدة وتراث الأمة. لكن إجماع كافة الطبقات والفئات الاجتماعية خلال مرحلة الكفاح ضد المستعمر غالبا ما يتوقف بعد إعلان الاستقلال لتدخل البلاد في مرحلة جديدة هي مرحلة الصراع السياسي حول السلطة، والصراع الاقتصادي حول الممتلكات والمداخيل، والصراع الثقافي والإيديولوجي حول الأفكار والقيم. في هذا السياق ظهرت الاشتراكية العربية، والاشتراكية الإفريقية وإيديولوجيات الطريق الثالث... إلخ. كما أن بناء الدولة الجديدة غالبا ما يلجأ إما إلى إيديولوجيا تقليدية أو إلى

---

(18) J. Baechlor, *op.cit*, pp. 116 - 117.

(19) Boudrillard, «la modernité», in *Encyclopedia Universalis*

(20) M. Arkoun, 10 3000

إيديولوجيا تحديثية أو إلى خليط من الإثنين لسد العديد من النقائص والثغرات، ويبدو غالبا وكأنه «تعويض عن غياب المجتمع المدني الذي يشكل «القاعدة العادية» للدولة الأمة»، وتعبير عن إرادة جماعية في تجاوز التخلف والتبعية وتحقيق التقدم والنمو.

وهكذا فإن مجمل الظروف التي تعيش فيها البلدان المتخلفة توفر كل الشروط لازدهار ونمو الإيديولوجيات : الوضعية الكفاحية ضد المستعمر، انفجار دينامية الصراع السياسي على السلطة بعد الاستقلال، فشل التنمية وعدم القدرة على تحقيق النمو الاقتصادي القادر على الاستجابة لحاجيات نمو ديمغرافي يتزايد بنسب هندسية، تفكك البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والذهنية تحت تأثير صدمة الحداثة : لذلك غالبا ما تأتي هذه الإيديولوجيات هجينة وتلفيقية، فهي تمتح من النظريات الفكرية والسياسية المهيأة في الغرب بقدر ما تدمج فيها عناصر مستقاة من الواقع والتراث المحليين، مما يجعل كلا من الحداثة والتقليد يدخلان في علاقة تفاعل عميق بحيث يعبر كل منهما عن قوته من خلال الآخر.

الترجمــة والاختــلاف

عبد السلام بنعبد العالي
كلية الآداب – الرباط

كثيرة هي العبارات التي تربط الترجمة بالوفاء والخيانة. ولعل أشهرها تلك التي تقول : «كل ترجمة خيانة» أو التي تجزم بأن «القبيحة الوفية خير من الحسناء الخائنة». وسنحاول فيما يلي أن نبحث عن الأسس الفلسفية والشعرية التي يقوم عليها هذا الربط. ذلك أنه يرتكز على فلسفة معينة عن الهوية والاختلاف، مثلما يقوم على نظرية معينة عن النص والكتابة. فكيف يخلص المترجم إليه ؟

إنه يبدأ بالتسليم بأنه مادام المهم في الكتابة هو المعنى، المعنى السابق على الكتابة واللغة، فبإمكان هذا المعنى أن ينتقل من لغة إلى أخرى، من دال إلى آخر. وحينئذ تكون الترجمة نقلا لمحتوى دلالي من شكل في الدلالة إلى شكل آخر. وهذه عملية ممكنة ومشروعة. صحيح أنها تطرح بعض الصعوبات، مادامت تريد أن تضع نصا يقول الشيء نفسه، ويرمي إلى الغاية نفسها، لكنها عملية ممكنة. ومهمة المترجم وقيمته تتجليان في مدى قهره للصعوبات التي يطرحها تعدد اللغات وتباين الثقافات، مهمته أن يقهر **الاختلاف** الثقافي واللغوي، وأن يمحو اسمه ليسمح لكاتب النص الأصلي أن يتكلم بلغة أخرى دون أن يفقد هويته.

تفترض الترجمة، بهذا المفهوم، وجود نص أصلي يحمل معنى واحدا ويحصره. كما تُسَلِّم أن هذا النص كُتب من أجل حفظ المعنى وصيانته وتبليغه. هذا المعنى الذي حمله إياه كاتبه، بعد أن دار بخلده وجال بفكره. فهو نص موقع يحمل اسم الكاتب، نص له هوية ينبغي ألاّ تضيع في عملية الترجمة. نص له حرماته ويلزم

معاملته بنزاهة علمية. لذا فإن المترجم يحس هنا بمسؤولية أخلاقية، ويشعر بأن عليه ديْنا، وأن في عنقه أمانة. إنه يحس أن عليه أن يكتب النص باسم كاتبه، أن يكتبه للمرة الثانية، أن يكتبه دون أن يكتبه، أن يتدخل دون أن يتدخل، وأن يظهر ليختفي.

هذا المرمى الصعب لابد وأن يجعل المترجم يستشعر صعوبات لا متناهية. وعندما يتبينها سرعان ما يجزم بأن «كل ترجمة خيانة» ويؤكد متحسرا : «قبيحة وفية خير من حسناء خائنة».

يفترض هذا الموقف إذن نظرية معينة عن النص، بل ومفهوما معينا عن الكتابة واللغة. لكنه يقوم أيضا على فلسفة مّا عن الهوية والاختلاف ونظرية معينة عن النموذج والنسخة. وليس في إمكاننا ولا نيتنا أن نقابل هذه المواقف والنظريات بمواقف ونظريات مضادة. وإنما سنكتفي بطرح بعض التساؤلات بشأنها.

يزعم هذا الموقف التقريب فيما بين اللغات وقهر الاختلاف بينها بهدف **التطابق والوحدة**. ولكن هل هناك وحدة حتى في لغة ما بعينها ؟ وما القول إن كانت كل منظومة لغوية تنطوي على تعدد ؟ كلنا يعيش لغات في اللغة. وما القول في النصوص، وما أكثرها اليوم، التي تكتب بعدة لغات. كل نص ينطوي، صراحة أو ضمنا، على نصوص مخالفة. كل نص ينطوي على نصوص واقتباسات من لغات أخرى. وقد يستعمل ألفاظا أجنبية عن اللغة التي يكتب بها. بهذا المعنى، فكل نص، حتى وإن ظل غير مترجم، فهو ترجمة. فليست الترجمة عملا ثانويا يأتي ثانيةً وبعد كتابة النص الأصلي. **بهذا المعنى فالمترجم مؤلف والمؤلف مترجم**[1]... وليس المترجم هو ذلك الضيف الذي يترك خارجا، ولا تُفتح له دفتا الكتاب إلا بصعوبة، والذي يوضع اسمه بأحرف باهتة على الغلاف، والذي قلما يتحدث عن حقوقه على غرار ما يقال عن حقوق المؤلف.

ثم إن هذه الخيانة التي تتحدث عنها مثل تلك العبارات تزيغ عن طريق الصواب، ألا تضعها النظرية الشعرية المعاصرة كجوهر للكتابة ؟ أليست الكتابة، كما يقول بارت Barthes، خيانة للغة ؟ أليست مراوغة وغشا وإقحاما للغرابة في ما ألفناه في اللغة ؟ أليست زحزحة للغة وتكسيرا لأوثانها ؟.

(1) لعل هذا هو ما تعنيه العبارة : «الترجمة اقتباس مطول» Toute traduction est une Longue citation

فضلا عن كل هذا، فإن تلك العبارات تنطلق من الافتراض بأن اللفظ يحصر المعنى ويحده ويحدده، وأن النص وحيد الدلالة، أحادي التأويل. فماذا لو تبنينا النظرية السيميولوجية المعاصرة التي ترى أن في اللفظ فائضا في المعنى، وأن النص ما أن يكتب حتى يدخل في دوامة التأويل اللامتناهية. وحينئذ هل يبقى للترجمة، كنسخة تطابق الأصل وتنقله وتستنسخه، هل يبقى لها من معنى ؟ فأي أصل هذا الذي ستأخذ به عملية الترجمة ؟ إنها لابد وأن تنتقي نسخة ما عن الأصل لتترجمه. وحينئذ ستغدو الترجمة نسخة عن نسخة، وتأويلا لتأويل، تأويلا من الدرجة الثانية إن صح التعبير.

ثم إن هذا الطرح الأخلاقي لعملية الترجمة، والذي يربط الترجمة بالوفاء والخيانة، يفترض، وراء عملية الترجمة، شخصا أخلاقيا **une personne morale** له حقوق وعليه واجبات، شخصا هو المسؤول عن عملية الترجمة. إنه يفترض أن الذي يترجم شخص. ولكن من يترجم بالفعل ؟ أو على الأصح ما هو الذي يترجم ؟

ربما كانت الترجمة مرتبطة بفاعل يتجاوز الأفراد والأشخاص الأخلاقيين. ذلك أن الذات المترجمة (le sujet de la traduction) هي اللغة نفسها. من هنا تتهاوى كل أخلاقيات الترجمة. الفاعل المسؤول عن عملية الترجمة هو اللغة المترجمة[2]. لا يعني هذا بطبيعة الحال أننا ننفي إسهام، بل إبداع، المترجم. لكن هذه المسؤولية تظل ضئيلة أمام مسؤولية اللغة المترجمة وفاعليتها. إن كل الأسئلة النقدية التي يمكن أن تطرح على نص مترجم، ستظل في نظرنا، أسئلة جزئية، إن هي حاسبت صاحبه على أنه مصدر القوة والضعف، التفوق أو الإخفاق، الخيانة أو الوفاء، دون أن تأخذ بعين الاعتبار واقع اللغة المترجمة وحدود الفكر الذي يفكر بها في وقت بعينه. ولنا في بعض الترجمات التي ظهرت مؤخرا باللغة العربية أكبر دليل على ذلك. فقد بذل بعض مترجمينا جهودا جبارة لإخراج نصوص مثل نصوص فوكو (Foucault) أو

---

(2) وربما كانت اللغة هي الفاعل الذي يوجد من وراء عملية التفكير نفسها، هي التي تفكر على حد قول هايدغر ؛ وفي المعنى نفسه يقول موريس بلانشو : «نستخلص من الملاحظات السابقة حول اللغة نقطا أساسية. ولعل أهمها هي الخاصية اللاشخصية للغة. ووجودها المستقل المطلق الذي تحدث عنه مالارمي. فهذه اللغة لا تفترض أي شخص يتكلمها ولا أي شخص يسمعها. إنها تكلم ذاتها وتكتب نفسها».

Blanchot (M), ***La part du feu***, Gallimard, 1972, p. 48.

ليفي ستروس (Levi Strauss)، وأجهدوا أنفسهم ليجعلوا اللغة العربية، التي مازالت لم تهضم بعد الأسس الفلسفية للفكر المعاصر، ترقى إلى مستوى تلك النصوص. غير أن ترجماتهم لم تكد تثير الانتباه. بل إنها ظلت غائبة عن السوق الثقافية العربية. ولعل السبب في ذلك لا يعود إطلاقا إلى قصور المترجمين وعدم كفاءتهم بقدر ما يرجع إلى عامل يتجاوز القدرات الفردية، وهو عامل اللغة المترجمة ذاتها، والفكر الذي يفكر بها اليوم، والمفاهيم الفلسفية التي تمكنت تلك اللغة من هضمها، أو التي لم تتمكن منها بعد.

إذا سلمنا إذن بأن اللغة، ذلك الكائن الحي، الكائن التاريخي، **هي التي تترجم**، فإن النص نفسه لابد وأن يعرف ترجمات متعددة في اللغة نفسها. بهذا المعنى كان بنيامين يقول بأن «ترجمات نص هي ما يشكل تاريخه».[3] لكن ما يثير الانتباه هو وجود ترجمات متعددة للنص نفسه في اللغة نفسها وفي الفترة نفسها.[4] وهذه ظاهرة نلاحظها اليوم في وطننا العربي حيث تظهر ترجمات عديدة للنص نفسه. فكأن الترجمة لا تريد، بالدرجة الاولى، أن تقدم النص المترجم (بالفتح) وتنقله إلى القارىء العربي، بقدر ما تريد **ترويض اللغة المترجمة**، وتمرينها وتعويدها لغة الحداثة. بهذا المعنى تشبه عملية الترجمة حل مسألة رياضية حيث لا يكون مرمى الرياضي معرفة النتيجة وإنما طريقة الإثبات، إلى درجة أنه يسعى إلى الوصول إلى النتيجة بطرق مختلفة. وحتى إن نحن مكنّاه من الحل يبقى عليه أن يجد هو نفسه طريقة البرهان، أو طرق البرهان إن أمكن[5].

بهذا المعنى فليست هناك، ولن تكون هناك، ترجمة واحدة للنص نفسه. وكل مقدم على الترجمة لا يجهل هذا الأمر. إنه يعرف مسبقا أن ترجمته ليست، ولن تكون، نسخة طبق الأصل، أن تكون ذات الآخر (le même de l'autre). ذلك أن الترجمة إذا سعت إلى أن تكون نهائية زاعمة أنها تضع نسخة طبق الأصل، فتجعل

(3) Benjamin (W), «La tâche du traducteur», in *Mythe et violence*, trad. M. de Gandillac, Denoel, Paris, 1971, p. 263.

(4) وقد أحصى أحد الدارسين سبع ترجمات عربية للنص نفسه وفي المغرب مثلا نتوفر على ثلاث ترجمات لنص فوكو **نظام الخطاب** ، وثلاث ترجمات لنص بارت *Elements de sémiologie*. والأمثلة على ذلك كثيرة، وما ينبغي التنبيه اليه هو أن هذه الترجمات لا علاقة لها بعضها ببعض وهي لا تستنسخ ذاتها.

(5) ربما لهذا السبب لا تغني الترجمة عن النص الأصلي.

من اللغة المترجمة (بالكسر) مرآة تعكس النص الأصلي، فإنها تكون قد استعملت حالة معينة للغة، وحالة معينة للفكر، تلك الحالة التي لابد وأن تتحول. فأداة الترجمة لغة حية ومرآتها لابد أن تنكسر ومصير أعظم الترجمات وأكثرها إتقانا هو الزوال وذلك بفعل نمو لغة الترجمة وتجددها. بهذا المعنى فالمترجم مبدع في لغة أخرى. أو على الأصح، أنه مبدع في اللغة. ومن أجل ذلك فلا يكون عليه أن ينقل النص وينسخه ولا أن يترجمه ترجمة نهائية. فالنص الذي يكف عن أن يكون موضع ترجمة لا يحقق ذلك لأنه لقي ترجماته النهائية في جميع اللغات. وإنما لأنه مات، مات كنص وكتابة. فالترجمة هي التي تنفخ الحياة في النصوص، وتنقلها من ثقافة إلى أخرى. والنص لا يحيا إلا لأنه قابل للترجمة وغير قابل للترجمة في الوقت ذاته. بهذا المعنى **فإن الخيانة وعدم الوفاء شيء جوهري في كل ترجمة،** كما أن الأمانة تعني كما يقول بنيامين (Benjamin) «قدرة المؤلف على أن يفصح عن حنينه إلى ما يتمم لغته ويكمل نقصها. فالترجمة الحقة شفافة لا تحجب الأصل»[6] والنص المترجم (بالكسر) لا يلغي النص المترجَم. وكل ترجمة تظل شفافة. وكل نسخة تحن إلى أصلها. ولعل هذا هو ما يفسر ظهور منشورات مزدوجة اللغة (les éditions bilingues)، إنها مؤلفات مرايا. مؤلفات تضع أمام قارئها، ومنذ البداية، النص وترجمته، وجها لوجه، الأصل ونسخته، معترفة بشفافية النسخة وإحالتها الضرورية الدائمة إلى النص الأصلي.

سبق أن قلنا إن الترجمة لا تكون نسخة عن أصل، وإنما نسخة عن نسخة لأن النص الأصلي ليس أحادي التأويل ولأنه ينطوي على فائض في المعنى. وبإمكاننا الآن أن نقول الشيء نفسه، ولكن لاعتبار آخر وهو أن كثيرا من المؤلفات لا تترجم عن لغتها وإنما عن غير لغتها. لدينا ترجمات من الدرجة الثانية والثالثة لكثير من المؤلفات. والمهم أن هذه الترجمات كلها لم يُلغ بعضها الآخر. هناك أمثلة عديدة في النص العربي المعاصر على ذلك. فكثير من الترجمات التي غذت هذا الفكر في معظمها ترجمات عن ترجمات. ولنذكر أمثلة على ذلك الترجمات العربية، التي غذت تكويننا وماتزال، لمؤلفات فرويد ونيتشه بل وحتى هيجل، وبعض الأعمال الأدبية الكبرى كأعمال دوستويفكسي. صحيح أن هناك من لا يعترف بهذه الترجمات،

(6) و.بنيامين، المرجع السابق، ص 272.

ولكن لا أحد يستطيع أن يُنكر الدور الذي لعبته في إعطاء صورة، بل وفي ترسيخ تأويلات معينة في ذهن القارىء العربي لأولئك المفكرين أو لتلك الأعمال. لا أحد يستطيع، على سبيل المثال، أن ينكر أن هذا القارىء لم يعرف فرويد إلا عبر الترجمات العربية التي أتت من اللغة الفرنسية، لم يعرف إلا فرويد (Freud) الفرنسي. وكلنا يعلم أن هذا الـ «فرويد» له تاريخ خاص، هذا الـ «فرويد» الذي لم يقرأ له سارتر نفسه، باعتراف دوبوفوار، إلا مؤلفين، والذي ترجم إلى الفرنسية ومازال يترجم **وتعاد ترجمته**[7]. لا أحد إذن يستطيع أن ينكر الدور الذي لعبته هذه الترجمات «الخائنة».

هناك إذن ترجمات تكتسب أهميتها التاريخية من خيانتها للنص الأصلي إن صح التعبير. بل إن من النصوص المترجمة ما يهمنا اليوم فقط لما قام به من «تحريف» لما اعتبر نصا أصليا.

على ضوء ما تقدم، يبدو أن في إمكننا الآن أن نستعيد كل تلك العبارات التي تربط الترجمة بالخيانة، ولكن هذه المرة، لا بنوع من الحسرة والأسى وإنما اعترافا بأن الترجمة ككل كتابة، هي فعالية وتحويل وإعادة إنتاج. ترجمة نص ما هي تحويله وتوليده. والنص لن يموت، لن يُلغى إلا إذا لم يعد قادرا على الإنتاج، إلا اذا لم يعد يطرح أسئلة ؛ وفي هذه الحالة فإنه لا يترجم فحسب، وإنما لا يفكر فيه وبه ولا يُتداول ولا يُؤول ولا يُقرأ، ولا يعود نصا.

الترجمة نسخ وإلغاء واستمرار، إنها نقل للنصوص وتحويل لها. ومهمة المترجم هي أن يسمح للنص بأن ينقل من ثقافة إلى أخرى. وأن يمكنه من أن يبقى ويدوم. لكن لا معنى للنقل إن لم يكن انتقالا، ولا للبقاء إن لم يكن تحولا وتجددا، ولا للتجدد إن لم يكن نموا وتكاثرا.

إلا أننا لا ينبغي أن نفهم التحويل هنا في اتجاه واحد، ذلك أن الترجمة لا تحوّل النص المترجَم فحسب ؛ فهي عندما تحوله، تحوّل في الوقت ذاته اللغة المترجِمة،

---

(7) لا يعني هذا، بطبيعة الحال، أننا لا نتوفر على بعض الترجمات الهامة لكتب فرويد، ويكفي أن نذكر ترجمة الدكتور مصطفى صفوان لـ **تفسير الأحلام**، تلك الترجمة التي قيل عنها إنها تفوق أهمية الترجمة الفرنسية للكتاب نفسه، وكذلك ترجمة ع. الطاهر لكتاب مانهايم: **الإيديولوجيا والطوباوية** التي تتميز كثيرا عن الترجمة الفرنسية التي قام بها بيير ريفيير الذي حذف فصلا بكامله من الكتاب.

فليست الترجمة إذن هي ما يضمن حياة النص المترجم (بالفتح) ونموه وتكاثره، توليده وتوالده فحسب، وإنما هي ما يضمن أيضا حياة اللغة والفكر ونموهما وتكاثرهما. وربما لهذا السبب فإن أزهى عصور الفكر غالبا ما تقترن بازدهار حركة الترجمة. بهذا المعنى تكون الترجمة، لا علامة على تبعية ونقل وتجمد وموت، وإنما على انفتاح وغليان وتلاقح وحياة[8].

الترجمة بهذا المعنى تعرف على الآخر وتعرف على الذات. إنها تحويل للغتين معا : اللغة المترجِمة واللغة المترجَمة. ولعل هذا هو ما قصده الجاحظ عندما كتب «ومتى وجدنا الترجمان قد تكلم بلسانين علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها وتعترض عليها»[9]، كل لغة، مادامت حية، لابد وأن تتكاثر وينمو قاموسها. من أجل ذلك فهي تعيش على الترجمة وبالترجمة. بهذا المعنى، فهناك ترجمة ذاتية، ولعل هذا هو ما يبرر وجود قواميس لا تنقل لغة إلى أخرى، وإنما تترجم اللغة ذاتها.

الترجمة إذن تقحم الآخر داخل الذات. لا لأنها تقوم على منطق التناقض والتعارض فحسب، وإنما لكونها تقوم على «منطق» الاختلاف. فالترجمة لا تهدف أن تكون نسخة طبق الأصل، أن تطابق الأصل، أن تكون ذات الآخر. وإنما هي استراتيجية لتوليد الفوارق والاختلافات، وإقحام الآخر في الذات. إنها ما يفتح النص، ما يفتح الثقافة وما يفتح اللغة على الخارج. جل المسائل التي تطرح عادة بصدد الترجمة تُطرح بغية قهر **الاختلاف** اللغوي والثقافي. هذا في حين أنه لولا الاختلاف، لما كانت الترجمة ضرورية ولا ممكنة.

---

(8) ولنا في الفكر الفرنسي المعاصر خير مثال على ذلك. فكبار الفلاسفة الفرنسيين مترجمو مؤلفات ألمانية. ويكفي أن نقرن أسماء لاكان بهايدَغر وفيورباخ بألتوسير وفوكو بكنط ودريدا بهوسرل.

(9) الجاحظ ، **الحيوان** ، ج 1. ص 76.

الهلال العربية للطباعة والنشر
ARABIAN AL HILAL Impression et Edition
الرباط، 21 زنقة ديكارت حي الليمون تلفون : 99-60-70 فاكس : 707751


Bibliotheca Alexandrina
0493955